DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic
Iaşi
Anul IX, Nr. 17, 2006

MOŞTENIREA CONCILIULUI AL II-LEA DIN VATICAN

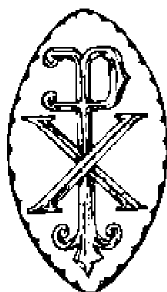
II.

Cuvântul şi lumea



Sapientia
Iaşi 2006

Revista apare de două ori pe an



ISSN 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuţeanu, nr. 6,
RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0040 232 225228; Fax: 0040 232 211476
e-mail: slupu@itrc.tuiasi.ro

CUPRINS

COMUNICĂRI

Alois BULAI
Constituția dogmatică despre Revelația divină Dei Verbum 15

Problemele suscitate de studiul Sfintei Scripturi şi evoluția exegezei în perioada dintre Conciliul Tridentin şi a doua jumătate a secolului XX se află la originea Constituției dogmatice *Dei verbum*, unul dintre cele mai importante documente ale Conciliului al II-lea din Vatican. Documentul a oferit noi perspective în ceea ce priveşte înțelegerea textului biblic şi a relansat exegeza catolică. Articolul oferă o evaluare obiectivă şi critică a situației actuale referitoare la lectura şi interpretarea problemelor şi provocărilor majore la care trebuie să răspundă pastorala biblică.

Dei Verbum, în dialog cu pr. Ignace DE LA POTTERIE. 29

Dialogul de față subliniază importanța cuvântului lui Dumnezeu în viața Bisericii. Pe el se fundamentează viața liturgică, discursul teologic, credința şi faptele de caritate. Pentru tradiția creştină, Sfânta Scriptură conține adevărul pe care Dumnezeu a dorit să-l comunice, adevărul pentru „mântuirea noastră”. Părintele de la Potterie arată că, în ansamblul documentelor Conciliului al II-lea din Vatican, această constituție ocupă un loc special. Ea constituie sinteza discuțiilor despre revelație, tradiție şi Sfânta Scriptură şi răspunde întrebărilor fireşti ce privesc cuvântul lui Dumnezeu, relația dintre tradiție şi Sfânta Scriptură, noțiunea de inspirație. Interviul se concentrează pe problemele majore dezbătute în această constituție dogmatică şi îndeamnă la o receptare mai profundă a orizonturilor pe care ea le deschide.

Ştefan LUPU
Decretul despre apostolatul laicilor Apostolicam actuositatem 47

Până la Conciliul al II-lea din Vatican creştinii laici aveau în Biserică un rol mai degrabă pasiv. Părinții conciliari au pus în lumină bogăția valorilor ce se află în conştiința credincioşilor laici, ajutorul pe care ei îl pot oferi Bisericii, îndeosebi în sectorul educativ, caritativ sau misionar, un ajutor care este de neînlocuit. Conciliul şi-a propus să-i conştientizeze pe credincioşii laici de faptul că ei sunt mădulare vii ale trupului mistic şi că trebuie să contribuie activ la viața Bisericii. Articolul prezintă Decretul despre apostolatul laicilor prin prisma implicațiilor acestuia în structurile celorlalte documente conciliare referitoare la membrii Bisericii.

Apostolicam actuositatem, în dialog cu d-l Guzmán CARRIQUIRY. 50

Decretul *Apostolicam actuositatem* răspunde la o necesitate esențială în Biserică, şi anume aceea de a preciza rolul şi locul pe care laicii îl ocupă în Biserică. Ei nu

sunt nişte elemente statistice, lipsite de personalitate, ci sunt membre vii ale trupului mistic al lui Cristos care este Biserica. Printr-o colaborare activă şi constantă cu ierarhia şi clerul, ei pot să realizeze opere frumoase de apostolat. Interviul scoate în evidenţă acest deziderat al decretului şi oferă o interpretare obiectivă a realităţii concrete în care trăiesc creştinii laici şi în care pot să răspândească evanghelia, mai ales, prin exemplul personal.

Ştefan LUPU
Declaraţia privind libertatea religioasă Dignitatis humanae. 71

Libertatea religioasă, înţeleasă ca refuzul oricărei constrângeri umane în ceea ce priveşte atitudinea omului în raportul său cu Dumnezeu, a fost un subiect delicat în istoria umanităţii. În timpurile recente, ea a fost definită ca un drept fundamental al omului şi trebuie tratată ca atare. Conciliul al II-lea din Vatican a făcut cunoscută demnitatea persoanei umane, care se exprimă şi prin intermediul libertăţii religioase, al cărei temei este revelaţia. Articolul analizează conceptul de libertate şi îl transferă în sfera religioasă arătând implicaţiile acesteia în viaţa de credinţă.

Dignitatis humanae, în dialog cu P.S. Clemente RIVA 74

Unul din aspectele definitorii pentru omenire este trăirea religioasă. Dimensiunea religioasă nu este ceva adăugat omului, ci un dar înnăscut. De aceea, ea nu trebuie să fie niciodată constrânsă de factorii socio-culturali. Dialogul arată că părinţii conciliari, conştienţi de problemele încălcării libertăţii religioase, au votat Declaraţia despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*, care constituie o contribuţie majoră la buna convieţuire a oamenilor, nu numai ca răspuns la semnele timpului, ci şi ca explicitare a principiilor evanghelice. Declaraţia *Dignitatis humanae* răspunde provocărilor contemporane: libertatea religioasă, toleranţa, raportul Biserică – stat, ateismul practic, evanghelia şi omul modern.

Ştefan LUPU
Decretul privind activitatea misionară a Bisericii Ad gentes. 96

Misionarismul a fost o caracteristică de bază a Bisericii şi a rămas principala modalitate de răspândire a evangheliei. Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes* a deschis un nou drum pentru reflecţia şi activitatea misionară, fiind rodul mai multor redactări şi discuţii. Articolul prezintă structura documentului şi inserarea acestuia în viaţa Bisericii.

Ad gentes, în dialog cu pr. Jesus LOPEZ GAY. 99

Încă de la întemeierea sa, Biserica a fost trimisă de Cristos să vestească evanghelia lumii întregi. Conştienţi de această misiune a Bisericii şi de noile probleme cu care se confruntau misionarii, participanţii la Conciliu au elaborat Decretul privind activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*. Acest dialog prezintă etapele elaborării documentului, conţinutul şi structura sa, dar şi noutatea pe care o aduce decretul

în domeniul misiologiei. Dimensiunea misionară a Bisericii, considerată ca o componentă esenţială a Bisericii, este explicată acum în lumina relaţiei trinitare.

Lucian FARCAŞ
Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană
Gaudium et spes 119

Unul din principalele scopuri ale Conciliului al II-lea din Vatican a fost acela de a arăta cine este Biserica şi care este mesajul pe care ea vrea să-l ofere omenirii de astăzi. Criza valorilor contemporane, explozia tehnologică şi informaţională, schimbarea sistemului valoric moral, au fost aspecte pe care părinţii conciliari le-au avut în vedere atunci când au elaborat Constituţia pastorală *Gaudium et spes*. Elaborarea acestui document esenţial a fost urmată de multe critici legate îndeosebi de modalităţile dialogului cu „lumea" şi de receptarea Bisericii de către societate. Articolul dezvoltă o prezentare trilaterală: procesul generării constituţiei, analiza documentului şi a ecourilor pe care le-a generat şi interpretările noi legate de schimbarea unor valori sociale şi morale.

Gaudium et spes, în dialog cu Mons. Lorenzo CHIARINELLI 134

Gaudium et spes a fost un document mult aşteptat care a dat naştere unor controverse aprigi. La elaborarea acestuia au lucrat intens un grup de părinţi conciliari care au prelucrat faimoasa Schemă XIII, printre aceştia fiind şi arhiepiscopul de Cracovia, Karol Woityla. Interviul prezintă intenţia Conciliului cu privire la acest document, cum s-au desfăşurat lucrările de elaborare ale acestuia şi cum poate fi citit astăzi în funcţie de semnele timpului, după 40 de ani de la promulgare.

Mihai PATRAŞCU
Decretul privind mijloacele de comunicare socială Inter mirifica 146

Comunicarea este o activitate specifică omului şi este indispensabilă structurilor civilizate. A comunica înseamnă a informa, a răspândi un conţinut informativ care contribuie la dezvoltarea celuilalt. Biserica şi-a dat seama de puterea mijloacelor de comunicare socială, de serviciile pe care acestea le pot aduce pentru răspândirea evangheliei. Conciliul al II-lea din Vatican a promulgat Decretul *Inter mirifica* prin care scoate în evidenţă natura vie a realităţii Bisericii şi necesitatea de a o comunica opiniei publice. Prezentul articol analizează contextul istoric în care a apărut documentul, aplicabilitatea lui pe termen lung şi posibilităţile imense pe care le oferă utilizarea corectă a mijloacelor mass-media.

Inter mirifica, în dialog cu pr. Mariano FAZIO 150

Biserica a fost preocupată mereu de fenomenul comunicativ. Schimbările aduse de mijloacele de comunicare socială în secolul al XX-lea au determinat părinţii conciliari să elaboreze Decretul privind mijloacele de comunicare socială *Inter mirifica*. În acest interviu se subliniază problemele ce au condus la elaborarea documentului, modul în care acesta este structurat şi noua concepţie a Bisericii referitoare la

mijloacele de comunicare socială. Dezvoltarea tehnologică ce a avut loc în domeniul comunicaţiilor sociale este considerată de Biserică ca o manifestare a participării omului la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Importanţa acestui decret este demonstrată de modul în care a fost pus în aplicare de Papa Paul al VI-lea şi de succesorul său, Papa Ioan Paul al II-lea.

Mihai PATRAŞCU
Decretul privind reînnoirea vieţii călugăreşti Perfectae caritatis 158

Istoria Bisericii a cunoscut o înflorire spirituală deosebită în urma apariţiei institutelor de viaţă consacrată. Acestea au carisme proprii şi contribuie la răspândirea evangheliei prin trăirea sfaturilor evanghelice în lume. Părinţii conciliari au dorit reînnoirea vieţii călugăreşti în spiritul unei ascultări mai atente faţă de şoaptele Duhului Sfânt şi faţă de cerinţele actuale ale societăţii. Articolul evidenţiază caracterul pastoral şi normele fundamentale ale reînnoirii trăirii vieţii consacrate.

Perfectae caritatis, în dialog cu pr. Arnaldo PIGNA 162

Interviul tratează despre necesitatea înnoirii vieţii spirituale şi despre încercările întreprinse de Biserică în favoarea acestei înnoiri. Părintele Arnaldo Pigna subliniază faptul că Biserica a răspuns problemelor omului din orice epocă. Prin decretul *Perfectae caritatis*, Biserica cheamă la reînnoire spirituală atât clerul, cât şi credincioşii în vederea unei unităţi şi armonii bazată pe caritate. Conciliul oferă indicaţii precise pentru a fi puse în practică: lupta împotriva formalismului, urmarea lui Cristos, întoarcerea la evanghelie. După Conciliu, papii împreună cu episcopii au reafirmat această necesitate, îndemnând la un stil de viaţă bazat pe activitatea caritabilă.

Mihai PATRAŞCU
Declaraţia privind educaţia religioasă Gravissimum educationis 183

În decursul existenţei sale Biserica a fost iniţiatoarea a numeroase opere de caritate, de cultură şi de civilizaţie, care au contribuit la progresul omenirii. În felul acesta, ea şi-a împlinit misiunea de Mamă spirituală a omenirii. Declaraţia *Gravissimum educationis* pune bazele unei atitudini cu adevărat noi şi clarvăzătoare a Bisericii în faţa problemelor educaţiei în lumea modernă. Această atitudine, precum şi consecinţele ce decurg din această analiză constituie obiectul prezentului articol.

Gravissimum educationis, în dialog cu P.S. José SARAIVA MARTINS. 186

Educaţia catolică a cunoscut o dezvoltare impresionantă de-a lungul istoriei. Ea s-a aflat mereu în atenţia Bisericii, dar, în special, la Conciliul al II-lea din Vatican, când s-a discutat necesitatea reformării spiritului educaţiei, plecând de la tradiţia înrădăcinată în evanghelie. Interviul accentuează aceste discuţii şi evidenţiază mai ales conceptul comunitar al procesului educaţional, în care empatia profesor-elev este esenţială pentru formarea atât a celui educat, cât şi a educatorului.

Ariel Álvares VALDÉS
De ce evanghelistul Ioan nu descrie exorcismele lui Isus? 201

Autorul acestui articol arată că exorcismele au fost îmbrăcate mereu de o aură de mister, în care fantezia şi curiozitatea au dat naştere la fel şi fel de închipuiri, în mare parte departe de adevăr. Dar exorcismele nu sunt parade, spectacole, senzaţii. Ele sunt o realitate ce trebuie să ne îndemne la reflecţie, la o privire obiectivă asupra forţelor Celui Rău. Evangheliile sinoptice ne prezintă şase cazuri de exorcizări, pe când *Evanghelia după sfântul Ioan* păstrează o tăcere absolută. Ioan nu a dorit să facă publice exorcismele lui Isus, deoarece acestea i-au produs multe necazuri. Isus era văzut mai degrabă ca un taumaturg, ca un magician, deoarece în timpul său mulţi iudei se ocupau cu ritualuri magice egiptene de exorcizare. In final, articolul subliniază faptul că sfântul Ioan nu a dorit să prezinte exorcismele lui Isus în Evanghelia pe care a redactat-o, deoarece nu a voit ca Isus să apară ca un magician, ci ca învăţător şi mântuitor al lumii.

Vittorio POSSENTI
Fondamenti religiosi e laici della democrazia. 208

Analizând fenomenul democraţiei, Vittorio Possenti expune fundamentele religioase şi laice ale democraţiei. O adevărată democraţie, care vrea să deschidă graniţele unei lumi civilizate trebuie să păstreze sentimentul de apartenenţă la umanitate. Autorul crede că democraţia trebuie să stea departe de tentaţia fundamentalismului, trebuie să promoveze persoana, nu formele de egoism. Democraţia are nevoie de religie, dacă vrea un om integral (unui om nu-i poţi nega dimensiunea religioasă). Drepturile omului ar trebui să fie principalul program al unei democraţii. Autorul subliniază unele dintre principiile democraţiei: tratarea persoanei ca scop nu ca mijloc (omul este în lume, dar nu este al lumii), formarea unui popor în care să fie respectate atât dreptul natural, cât şi cel pozitiv, libertatea responsabilă, o etică ce favorizează binele comun, participarea la viaţa publică. Articolul pledează pentru o democraţie echilibrată, care are în centrul ei persoana.

Nils GYONS
Misiunea în America Latină 239

America Latină este unul din cele mai sărace continente de pe glob. Cu o populaţie de 500 de milioane de locuitori, această zonă se confruntă cu probleme sociale grave cum ar fi traficul de droguri, dictatori, războaie civile, lupte de gherilă, boli de nutriţie etc. În acest articol se arată că, în ciuda unor aspecte contradictorii, Biserica Catolică este reprezentată foarte bine, majoritatea populaţiei fiind catolică. Realitatea Americii Latine este foarte dură, dar Biserica desfăşoară aici o activitate misionară foarte rodnică, iar chemările la viaţa de apostolat sunt numeroase. Acest continent foarte viu şi diversificat ca mentalitate, cultură sau raportare la cerinţele vieţii contemporane, reprezintă o sferă de interes şi de speranţă pentru Biserică.

Alois BIŞOC
Misiunea Bisericii în lumea contemporană 250

Biserica este o realitate complexă ce a căutat dintotdeauna să vină în întâmpinarea nevoilor societăţii. Trăind într-o nouă epocă a istoriei umane, Biserica nu poate să rămână indiferentă la impulsurile pe care le primeşte din partea societăţii. Fără să-şi renege identitatea şi tradiţia, ea a propus omenirii, prin lucrările Conciliului al II-lea din Vatican, o nouă imagine a lui *homo Ecclesiae*. Articolul evidenţiază problemele lumii actuale şi raportarea concretă a Bisericii la acestea, atât în timpul Conciliului, cât, mai ales, în perioada postconciliară.

Mario GIRARDI
„L'amore carattere proprio del cristiano":
le origini della spiritualità identitaria di s. Basilio 264

Fraternităţile monastice au apărut ca urmare a conştientizării rolului fundamental pe care evanghelia trebuie să-l joace în viaţa fiecărui creştin. Autorul acestui articol arată că iubirea trebuie să fie caracterul unei trăiri cu adevărat creştine, iar printre cei care au înţeles acest lucru se numără doi promotori ai vieţii comunitare: sfântul Vasile cel Mare şi sfântul Benedict, ale căror reguli au reprezentat o bogăţie pentru viaţa spirituală a Bisericii. Prezentul articol subliniază că iubirea constituie caracterul propriu al creştinului şi că sfântul Vasile cel Mare îşi fundamentează această învăţătură pe Sfânta Scriptură, în special pe scrierile sfântului Paul.

RECENZII 279

SUMMARY

COMMUNICATIONS

Alois BULAI
Dogmatic Constitution about the Divine Revelation Dei Verbum. 15

The raised problems by the Holy Bible's study and the evolution of the exegesis during the period between the Tridentin Council and the second half of the 20th century stand at the based of the Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, which is one of the most important documents of the Second Vatican Council. This document offered new perspectives in which the understanding of the Biblical text concerns and reinitiated the Catholic exegesis. This article offers an objective evaluation and a criticism of the actual situation about the lecture and the interpretation of the problems and of the major challenges to which the biblical formation has to respond.

Dei Verbum, in dialogue with Father Ignace DE LA POTTERIE 29

The present dialogue underlines the importance of God's Word in the Church's life. The liturgical life, the theological declamation, the faith and the charity deeds base on it. For the Christian tradition, the Holy Bible contents the truth which God wanted to communicate, the truth for *our salvation*. Father Ignace shows that in the entirely of the Second Vatican Council documents this Constitution has a special place. It is the synthesis of the discussions about Revelation, about Tradition and about the Holy Bible and it answers to the natural questions regarding the God's Word, the relation between Tradition and Holy Bible and the notion of inspiration. The interview concentrates on the major problems debated in this dogmatic Constitution and impels to a more profound acceptance of the horizons that it reveals.

Ştefan LUPU
The Decree about the lay people apostolate Apostolicam actuositatem 47

Until the Second Vatican Council the lay Christian people had a rather passive role in the Church. The Council Fathers underlined the richness of the values that are to be found in the conscience of the lay Christian people, also the help that they can offer to the Church especially in the education, charity and missionary domain, a help that is irreplaceable. The Council proposed it self to make the lay Christian people aware about the fact that day are living limbs of the mystical body and that they must contribute lively to the Church's life. This article presents the Decree about the lay people apostolate from the point of view of its implications in the structures of the other Council documents regarding the Church's members.

Apostolicam actuositatem, in dialogue with Mr. Guzmán CARRIQUIRY 50

The Decree about the lay people apostolate *Apostolicam actuositatem* responds to an essential necessity in the Church which is to point out the role and the place that lay people have in the Church. They are not some statistical elements, without personality, but they are live limbs of the mystical body of Christ which is the Church. Through an active and constant collaboration with the hierarchy and the clergy they can accomplish beautiful apostolate actions. This interview underlines this desideratum of the Decree and offers an objective interpretation of the Concrete reality in which the lay Christian people live and in which they can spread the Evangel especially through personal example.

Ştefan LUPU
The Declaration about religious freedom Dignitatis humanae. 71

The religious freedom, understood as the rejection of any human constraint in which regards the man's attitude in his relation with God, has been a delicate subject in the history of humanity. In recent times it has been defined as a fundamental right of man and must be treated as such. The Second Vatican Council has made known the dignity oh the human person, that expresses itself through the religious freedom also. This article analyzes the concept of freedom and brings it into the religious line showing this way its implications in the faith life.

Dignitatis humanae, in dialogue with Msgr. Clemente RIVA 74

One of the fundamental aspects for mankind is the religious experience. The religious dimension is not something added to the man but it is an inherent gift. This is why it must never be constrained by the social-cultural factors. The dialogue shows that the Council Fathers, being aware of the religious freedom's defection problems, voted the Declaration about religious freedom *Dignitatis humanae*, which is a major contribution to a greater cohabitation of men, not only as a response to the signs of our time, but also as an explaining of the Evangels principles. The Declaration *Dignitatis humanae* responds to the contemporary challenges: religious freedom, tolerance, the Church-State report, practical atheism, Evangels and the modern man.

Ştefan LUPU
The Decree about the Church's missionary activity Ad gentes 96

The missionary activity has been a base characteristic of the Church and has remained the main way to spread the Evangels. The Decree about the Church's missionary activity *Ad Gentes* has opened a new road for the missionary reflection and activity, been the fruit of many discussions and writings. This article presents the structure of the document and its insertion in the Church's life.

Ad gentes, in dialogue with Father Jesus LOPEZ GAY 99

Even from the time of foundation the Church has been sent by Christ to proclaim to the World the Gospel. Being aware of this mission of the Church and of the new problems with which the missionaries confronted, the participants to the Council have elaborated the Decree about the Church's missionary activity *Ad Gentes*. This dialogue presents the steps in elaborating this document, the content and its structure, but also the novelty that this decree brings into the mission domain. The missionary dimension of Church, considered as an essential component of the Church, is now explained in the light of the Trinity relation.

Lucian FARCAŞ
The pastoral Constitution regarding the Church in the contemporary world Gaudium et spes 119

One of the main goals of the Second Vatican Council was to show who is the Church and what is the message it wants to deliver to the today's humanity. The crisis of the contemporary values, the technological and informational explosion, the changing of the moral values system have been some aspects that the Council Fathers had in mind when they elaborated the pastoral Constitution *Gaudium et spes*. The elaboration of this essential document has been followed by many criticisms regarding especially by the means of the dialogue with the world and by the Church's receiving from the society's behalf. This article develops a three-way presentation: the process of making the Constitution, the analysis of the document and of the echoes it generated and the new interpretations regarding the changing of some social and moral values.

Gaudium et spes, in dialogue with Msgr. Lorenzo CHIARINELLI 134

Gaudium et spes has been a much waited document that generated some fierce controversy. For the elaboration of this document a group of Council Fathers, that rehashed the famous 13th Scheme, have worked intensively. Among these ones has been the Archbishop of Krakow, Karol Woityla. This interview presents the Council's intention regarding this document, also how the document's elaboration process took place and how can it be read today taking into account the signs of the present time, after 40 years from its promulgation.

Mihai PATRAŞCU
The Decree about the mass-media Inter mirifica. 146

The communication is a specific activity of man and it is indispensable to the civilized structures. To communicate means to inform, to spread an informative content that contributes to the development of the other. The Church realized the power of mass-media, the services that these ones can bring for the Evangels spreading. The Second Vatican Council promulgated the Decree *Inter mirifica* through which points out the live nature of Church's reality and the necessity to communicate it to the public opinion. The present article analyzes the historical context in which

the document was published, its long term applicability and the enormous possibilities that the correct utilization of the mass-media offers.

Inter mirifica, in dialogue with Father Mariano FAZIO 150

The Church has been always preoccupied by the communicative phenomenon. The changes made by the mass-media in the 20th century have determined the Council Fathers to elaborate the Decree about the mass-media *Inter mirifica*. In this interview there are underlined the problems that lead to the elaboration of this document, the way in which it is structured in the new concept of the Church regarding the mass-media. The technological development that took place in the social communication area is considered by the Church as a manifestation of the man's participation to the creative power of God. The importance of this document is demonstrated by the way in which it was applied by Pope Paul the VI and by its successor Pope John Paul the II.

Mihai PATRAŞCU
The Decree regarding monastic life renewal Perfectae caritatis 158

The history of the Church has known a special spiritual flowering after the apparition of the consecrated life institutes. These ones have their own charisma and contribute to the spread of the Gospel by living the evangelic precepts in the world. The Council Fathers wanted to renew the monastic life in the spirit of closer listening towards the whispers of the Holy Ghost and towards the nowadays requirements of the society. This article points out the pastoral character and the fundamental norms of the consecrated life renewal.

Perfectae caritatis, în dialog cu pr. Arnaldo PIGNA 162

The interview treats about the necessity of the spiritual life renewal and about the tentative made by the Church in the favor of this renewal. Pigna underlines the fact that the Church has responded to the problems of man of every century. Through the *Perfectae caritatis* Decree the Church calls out to a spiritual renewal both the clergy and the believers regarding a unity and harmony based on charity. The Council offers precise indications to be putted into action: the fight against formality, the follow of Christ, the return to Gospel. After the Council, the popes along with the bishops have re-attested this necessity, advising to a life style based on charity activity.

Mihai PATRAŞCU
The declaration about religious education Gravissimum educationis 183

During its existence the Church took the initiative of numerous charity, cultural and civilization works that contributed to the human kind progress. In this way she fulfilled the mission of spiritual Mother of humanity. The declaration *Gravissimum educationis* sets the basis of real new and opened attitude of the Church in

front of the education problems in the modern world. This attitude and also the consequences that evolved from this analysis make the object the present article.

Gravissimum educationis, in dialogue with Msgr. José SARAIVA MARTINS . 186

Catholic education has known an impressive development along the history. It has always been in the focus of the Church, mainly during the Second Vatican Council when it was discussed the necessity of reforming the spirit of education departing from the Gospel based Tradition. The interview points out these discussions and shows primarily the communitarian concept of the educational process in which the teacher-student empathy is essential for the formation both of the one that is educated and of the one that is educating.

Ariel Álvares VALDÉS
Why does not evangelist John describe the exorcisms of Jesus? 201

The author of this article shows that exorcisms have always been shrouded in mystery, in which fantasy and curiosity have led to all sorts of fictions, mostly far away from the truth. But exorcisms are not parades, shows or sensations. They are a reality that must lead us to reflection to an objective regard about the forces of Evil. The synoptic Evangels presents six cases of exorcises but the Gospel of saint John keeps absolute quiet. John did not wish to make public the exorcisms of Jesus because these ones made him a lot of trouble. Jesus was seen mostly as healer, as a magician because during his time many Jews were practicing Egyptian magical exorcising rituals. In the end the article underlines the facts that saint John didn't want to present exorcisms of Jesus in the Evangels he wrote, because he didn't want Jesus to appear as magician but as a teacher and redeemer of the world.

Vittorio POSSENTI
Fondamenti religiosi e laici della democrazia 208

Analyzing the phenomenon of democracy, Vittorio Possenti exposes the religious and laical fundaments of democracy. A true democracy that wishes to open the borders of a civilized world must maintain the feeling of affiliation to the humanity. The author thinks that democracy must stay away from the temptation of fundamentalism, that must promote the person and not the forms of selfishness. The democracy needs religion if it wants an undiluted man (one can not deny to a man the religious dimension). The rights of man should be the main program of a democracy. The author underlines some of the democracy principles: treating the person as a purpose and not as a mean (the man is in the world but it not belongs to the world), forming a nation in which there are to be respected both natural low and positive low, responsible freedom, an ethics that encourages the common good, the participation to the public life. The article pleads for an equilibrated democracy that has in its center the person.

Nils GYONS
Mission in South America 239

South America is one of the poorest continents on the globe. Having a population of 500 million inhabitants this area confronts with severe social problems such as drugs dealing, dictators, civil wars, guerilla fights, nutrition diseases, etc. In this article it is showed, that in spite of some contradictory aspects, the Catholic Church is very well represented because most of the population is Catholic. The reality of the South America is very tough but the Church has in this area a very efficacious missionary activity and the calls to the apostolate life are numerous. This continent that is very much alive and diversified in its mentality, culture or adaptation to the requirements of the contemporary life represents an interest and hope ambit for the Church.

Alois BIŞOC
Church's mission in the contemporary world 250

The Church is a complex reality that always tried to come in the reception of society's needs. Living in a new era of human history the Church cannot remain disinterested in front of the impulses that receive from the society. Without disowning its identity and Tradition, it proposed to the world, through the works of the Second Vatican Council a new image of the homo Ecclesiae. The article points out the problems of the nowadays world and the actual relation between it and the Church, both during the Council but also in the period after.

Mario GIRARDI
„Love as peculiar characteristic of Christians”:
the origins of the identity spirituality of saint Basil 264

Monastic fraternities appeared as a consequence of the fact of being aware of the fundamental role that the Gospel must play in the life of every Christian. The author of this article shows that love must be the characteristics of truly Christian life, and among those that understood this there are two initiators of community life: saint Basil the Great and saint Benedict of whose rules represented a richness for the spiritual life of Church. The present article underlines that love is the peculiar characteristic of Christians and that saint Basil the Great fundaments this teaching on the Holy Bible, especially on the writings of the apostle Paul.

RECENSIONES 279

COMUNICĂRI

CONSTITUȚIA DOGMATICĂ DESPRE REVELAȚIA DIVINĂ *DEI VERBUM*

Pr. conf. Alois Bulai
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Aniversarea a 40 de ani de la încheierea lucrărilor Conciliului al II-lea din Vatican nu este un „jubileu", ci constituie – în context biblic – o celebrare semnificativă, întrucât durata de 40 de ani corespunde peregrinării poporului lui Dumnezeu prin pustiu. Această perioadă a exodului a fost marcată de experiențe diferite: eliberarea de sclavie, aşteptarea „Țării promise", cântarea victoriei lui Miriam, nostalgia după căldările cu carne din Egipt, autoritatea, dar şi contestarea lui Moise, darul celor zece porunci, dansul în jurul vițelului de aur, minunea manei şi murmurările provocate de foame, de sete sau de descurajarea poporului. Numai în acest context al istoriei, care continuă şi după intrarea în Canaan, în care coexistă aspecte sumbre şi luminoase, se trăieşte experiența eliberatoare a lui Dumnezeu.

O lectură a lui *Dei Verbum* în această optică a realismului biblic ne va ajuta să interpretăm documentul ca pe o mărturie a efortului de înnoire voit de Conciliu[1]. Obiectivul nu este celebrarea unui document, nici o privire în urmă. E vorba, mai degrabă, de o evaluare onestă şi critică a situației actuale, de lectura şi interpretarea problemelor şi provocărilor majore la care trebuie să răspundă pastorala biblică.

„Nu este nici o îndoială că acest mic document, poate cel mai mic al Conciliului al II-lea din Vatican, împreună cu cel despre liturgie (*Sacrosanctum Concilium*), a provocat răsturnările cele mai frumoase, ca să spunem aşa, în viața Bisericii"[2]. Îndrăznim să extindem la dimensiunile Bisericii universale afirmația unui biblist cu privire la America Latină: O dată cu *Dei Verbum*,

> s-a trezit din „somnul biblic" în care căzuse de-a lungul anilor, ca să nu spunem, al secolelor, dinainte de Conciliu. Însă această trezire apare ca înmugurirea

[1] Cf. Daniel Kosch, „«Pour notre salut». Une relecture de *Dei Verbum* quarante ans après: une perspective européene", *Bulletin Dei Verbum* 74/75 (2005) 13; John Onaiyekan, „De *Dei Verbum* à *Novo Millennio Ineunte*. Le processus de réception de *Dei Verbum* dans le contexte du changement de paradigme", *Bulletin Dei Verbum* 76/77 (2005) 24-25.

[2] Vincenzo Paglia, Episcop de Terni, Preşedintele Federației Biblice Catolice, într-un interviu apărut pe Internet la 17.10.2005, la adresa http://www.internetica.it/40anni-Dei Verbum.htm.

unei seminţe, după o lungă germinaţie, care s-a transformat în plantă, apoi în copac bun să facă umbră şi să producă roade[3].

Una dintre contribuţiile durabile ale Conciliului al II-lea din Vatican este redescoperirea importanţei fundamentale a Sfintei Scripturi în viaţa Bisericii Catolice şi a tuturor credincioşilor. De mai multe ori, toate cele şaisprezece documente oficiale promulgate de Conciliu au subliniat necesitatea unei animări biblice a pastoraţiei bisericeşti. Însă, cum era normal, *Dei Verbum* acordă cel mai mare spaţiu acestei probleme, precizând că Sfânta Scriptură este „sufletul teologiei" (nr. 24).

Textul Constituţiei a cunoscut un proces de elaborare lung şi dificil, lent şi complex, întrucât a avut parte de un mare număr de polemici[4]. Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, problemele puse de istoria şi critica ştiinţifică cu privire la interpretarea textelor biblice s-au făcut din ce în mai numeroase şi mai presante. Acest fapt a provocat tulburare şi nelinişte în mediile catolice, iar din partea magisteriului, reacţii exprimând rezerve puternice.

În acelaşi timp, se observă semne ale unei evoluţii semnificative. Promulgată de Papa Pius al XII-lea la 30 septembrie 1943, enciclica *Divino afflante Spiritu*, referitoare la dezvoltarea studiilor biblice, este un martor important al acestui progres. Ea încurajează exegeţii catolici să se angajeze cu încredere în cercetarea ştiinţifică. Enciclica a renăscut interesul deja crescând faţă de Biblie, nu numai printre exegeţii catolici, ci şi în pastoraţia Bisericii. S-a reînnoit reflecţia cristologică pornind de la Evanghelii cu problema renumită a lui Isus al istoriei şi Cristos al credinţei. Viaţa creştină s-a centrat mereu mai mult pe Cristos.

Problemele de interpretare biblică au continuat să facă obiectul multor discuţii şi polemici. Dezbaterile au fost deosebit de intense în perioada dintre ianuarie 1959, data anunţării Conciliului al II-lea din Vatican de către Ioan al XXIII-lea, şi octombrie 1962, momentul deschiderii oficiale a acestuia.

Cu puţin timp înainte de începutul Conciliului, în anul 1961, la 20 august, cu aprobarea Comisiei Pontificale Biblice, Sfântul Oficiu (Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, din 1965) a publicat un *Monitum* intitulat *De germana veritate historica et obiectiva Sacrae Scripturae* („Adevărul istoric şi obiectiv al Sfintei Scripturi"). Documentul semnat de Sebastiano Masala este foarte scurt – o singură pagină – şi se prezintă ca o tentativă

---

[3] Gabriel Naranjo SALAZAR, „De la semence à la plante épanouie. La pastorale biblique en Amérique latine: le chemin parcouru depuis le Concile", *Bulletin Dei Verbum* 74/75 (2005) 7.

[4] O sinteză a problematicii premergătoare constituţiei despre revelaţie, precum şi desfăşurarea lucrărilor pe parcursul Conciliului, poate fi găsită în Claudio ETTL, „La redécouverte de la Parole de Dieu. Le Concile Vatican II et la Constitution *Dei Verbum*", *Bulletin Dei Verbum* 72/73 (2004) 4-10.

de întoarcere sau, cel puțin, ca un semnal serios de frânare, încercând să restrângă spațiul acordat problemelor istorice. Chiar dacă are şi câteva remarci pozitive cu privire la interesul nou pe care catolicii îl manifestă față de Biblie, textul încearcă, mai degrabă, să pună în gardă împotriva consecințelor negative ale unei abordări a vieții şi activității lui Isus, care ar acorda prea mare importanță istoriei. Căci, spune acest *Monitum*, această atitudine ar putea să conducă la confuzie şi la o slăbire a credinței printre credincioşi.

În timpul Conciliului, între cea de-a treia şi cea de-a patra sesiune, la 21 aprilie 1964, Comisia Pontificală Biblică a scos instrucția intitulată *De historica evangeliorum veritate* („Adevărul istoric al Evangheliilor"). Spre deosebire de *Monitum*-ul din 1961, acest document insista mult asupra valorii şi utilității apropierii istorico-critice de textele biblice. Citând Enciclica *Divino afflante Spiritu*, îi încuraja pe exegeții catolici să apeleze la această metodă. Pentru a înțelege mai bine Evangheliile, era propus un model cu trei niveluri: distincția era făcută între timpul lui Isus al istoriei, timpul comunității post-pascale şi epoca în care primele tradiții au luat formă scrisă în Evanghelii.

În interiorul Conciliului, discuțiile s-au focalizat mai întâi asupra interpretării istorice a Bibliei, care trebuia să se justifice, sau, mai bine zis, căreia trebuia să i se demonstreze pericolele. S-au ridicat însă şi alte probleme importante referitoare la apostolatul biblic şi la slujirea biblică. Acestea au jucat un rol important în elaborarea lui *Dei Verbum*. Trebuie să subliniem impactul pe care l-a avut mişcarea biblică şi liturgică prin redescoperirea Bibliei, înființarea asociațiilor biblice în lumea catolică, schimburile din ce în ce mai frecvente între exegeții catolici şi protestanți.

Dei Verbum a fost, probabil, unul dintre textele cele mai discutate. La nivelul comisiei pregătitoare, personalități de factură mai tradiționalistă făceau eforturi pentru a lăsa să treacă un proiect conservator în orientare şi împotriva mersului istoric. Imediat însă a devenit evident că majoritatea părinților conciliari dezaprobau acest proiect. Când acesta a fost pus spre dezbatere, la 14 noiembrie 1962, în cadrul unei sesiuni deosebit de agitate, au ieşit la iveală multe critici severe. Cardinalul Achille Lienart de Lille a rămas celebru prin formularea: *Hoc schema mihi non placet*. Dar proiectul n-a fost respins în unanimitate. Pentru a evita o dezbatere şi mai furtunoasă, Ioan al XXIII-lea a hotărât peste noapte, prin propria lui autoritate, să retragă textul. A numit o nouă comisie de coordonare, în care reprezentanții aripii conservatoare erau în număr egal cu reprezentanții doritori de înnoire. Comisia avea misiunea să elaboreze un nou proiect. Unul dintre cei doi preşedinți ai acestei comisii era cardinalul Augustin Bea, care fusese

rector prin anii ’30 la Institutul Pontifical Biblic şi a continuat să promoveze mereu dezvoltarea pozitivă istorică şi critică a studiilor biblice.

A fost nevoie de trei ani întregi, până la ultima sesiune a Conciliului, ca această Constituţie dogmatică despre revelaţia divină să fie supusă la vot. În sfârşit, Constituţia a fost adoptată la 18 noiembrie 1965, cu 2344 de voturi pentru şi 6 voturi împotrivă. A fost promulgată în mod solemn în aceeaşi zi.

Constituţia dogmatică *Dei Verbum*[5] începe cu o introducere scurtă, în care Conciliul se prezintă pe sine în raport cu cuvântul[6] şi cu slujirea ce-i este încredinţată, precizând obiectivele dogmatice ale documentului: „să prezinte doctrina autentică asupra revelaţiei divine şi a transmiterii ei”, precum şi finalitatea pastorală a lucrării: „pentru ca, prin vestirea mântuirii, lumea întreagă, auzind, să creadă, crezând, să spere şi, sperând, să iubească” (nr. 1).

În capitolul I, reflecţia este concentrată asupra Revelaţiei. Părinţii conciliari au dezbătut mai întâi *natura şi obiectul revelaţiei*: autorevelarea lui Dumnezeu şi a misterului voinţei sale oamenilor, ca unor prieteni, prin fapte şi cuvinte (nr. 2). În profunda sa înţelepciune şi pedagogie, Dumnezeu *a pregătit revelaţia evanghelică*: prin lumea creată, prin proto-evanghelie, prin alianţa cu Abraham, prin eliberarea şi legământul încheiat cu poporul ales, slujindu-se de robul său, Moise, prin profeţii care au pregătit poporul, întărindu-l în aşteptarea Mântuitorului promis (nr. 3).

Cristos desăvârşeşte Revelaţia. El este „Fiul” prin care Dumnezeu ne-a vorbit în timpurile de pe urmă, după ce a vorbit odinioară părinţilor noştri în multe rânduri şi în multe moduri prin profeţi. El este strălucirea gloriei şi chipul fiinţei Tatălui (cf. *Evr* 1,1-3); el, Cuvântul care era la început, care

---

[5] Pentru textul în limba română am folosit CONCILIUL ECUMENIC AL II-LEA DIN VATICAN, *Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, ARCB, Bucureşti 2000, 227-242.

[6] O subliniere atentă a acestei introduceri o face Papa Benedict al XVI-lea – în calitate de martor al elaborării Constituţiei dogmatice despre revelaţie, luând parte ca tânăr teolog la discuţiile vii care au însoţit redactarea ei – în mesajul transmis Congresului cu tema: „L’Écriture Sainte dans la vie de l’Église: 40e anniversaire de *Dei Verbum*”, congres care s-a ţinut la Roma între 14 şi 18 septembrie 2005: *Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans, Sacrosancta Synodus.* Prin această expresie, Conciliul pune în evidenţă o caracteristică a Bisericii, care o califică în esenţa ei ca pe o comunitate care ascultă şi proclamă cuvântul lui Dumnezeu. Biserica nu-şi trage viaţa din ea însăşi, ci din Evanghelie, şi, pornind de la Evanghelie, nu încetează să se orienteze în peregrinarea ei. Este o notă care o specifică. Toţi creştinii ar trebui să se apropie de ea şi s-o aplice la ei înşişi: numai cei care ascultă cu adevărat pot să vestească cuvântul. Astfel de persoane nu transmit înţelepciunea lor proprie, ci înţelepciunea lui Dumnezeu, care adesea pare „nebunie” în ochii lumii (cf. *1Cor* 1,23).

era la Dumnezeu, s-a făcut trup şi ni l-a dezvăluit pe Dumnezeu, pe care nimeni nu l-a văzut vreodată (cf. *In* 1,1-18) (nr. 4).

Omul nu poate să rămână inert în fața lui Dumnezeu care se revelează. *Revelația trebuie să fie primită cu credință*: prin ascultarea credinței, omul se încredințează total, în mod liber, lui Dumnezeu, oferindu-i „lui Dumnezeu care revelează supunerea deplină a minții şi a voinței”, şi îşi dă de bunăvoie adeziunea la revelația făcută de el. Pentru aceasta, omul are nevoie de har şi de ajutoarele lăuntrice ale Duhului Sfânt (nr. 5).

Cu propria lui inteligență, omul ar fi putut să ajungă la cunoaşterea lui Dumnezeu. Totuşi, Dumnezeu, prin adevărurile revelate, se face cunoscut şi se împărtăşeşte pe sine şi hotărârile veşnice ale voinței sale referitor la mântuirea oamenilor. Prin revelație, „cele ce, în lucrurile divine, nu sunt în sine de nepătruns pentru rațiunea umană pot fi cunoscute de toți chiar şi în condiția actuală a neamului omenesc, cu certitudine deplină şi fără amestec de eroare” (nr. 6).

Tema capitolului al II-lea este *transmiterea revelației divine*. Isus, înainte de a se înălța la cer, le-a lăsat apostolilor săi misiunea de a predica evanghelia până la marginile pământului (cf. *Mt* 28,19-20). Apostolii i-au lăsat ca urmaşi pe episcopi, încredințându-le propria lor misiune de a învăța (nr. 7).

Propovăduirea apostolică, ce este exprimată în mod deosebit în cărțile inspirate, trebuia să se păstreze printr-o succesiune continuă până la sfârşitul veacurilor. Tradițiile învățate fie prin viu grai, fie prin scris cuprind tot ceea ce îl ajută pe poporul lui Dumnezeu să ducă o viață sfântă şi să-şi sporească credința. Biserica, în învățătura, în viața şi în cultul său, perpetuează şi transmite tuturor generațiilor tot ceea ce este ea însăşi, tot ceea ce crede. Această tradiție se dezvoltă în Biserică prin asistența Duhului Sfânt. Prin tradiție, Biserica cunoaşte întregul canon al Cărților Sfinte şi înseşi textele sfinte sunt înțelese prin ea mai profund, iar acțiunea lor devine tot mai vie (nr. 8).

Tradiția şi Sfânta Scriptură sunt strâns legate şi comunică între ele. Amândouă curg din acelaşi izvor divin şi devin, într-un fel, o unitate şi tind spre acelaşi scop. Trebuie să fie primite şi venerate cu aceeaşi iubire şi considerație (nr. 9).

Care este relația Scripturii şi a tradiției cu Biserica întreagă şi cu magisteriul ei? Sfânta tradiție şi Sfânta Scriptură constituie tezaurul unic al cuvântului lui Dumnezeu încredințat Bisericii. Misiunea de a interpreta în mod autentic cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredințată numai magisteriului viu al Bisericii, a cărui autoritate se exercită în numele lui Isus Cristos. Acest magisteriu nu este însă deasupra cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujeşte, învățând numai ceea ce a fost transmis, deoarece,

prin porunca dumnezeiască şi cu asistenţa Duhului Sfânt, îl ascultă cu pietate, îl păstrează cu sfinţenie şi îl expune cu fidelitate şi ia din acest unic tezaur al credinţei tot ceea ce propune ca adevăr de credinţă revelat de Dumnezeu (nr. 10).

O atenţie aparte au arătat-o părinţii conciliari inspiraţiei divine şi interpretării Sfintei Scripturi (capitolul al III-lea). Pe baza credinţei primite de la apostoli, sfânta Biserică consideră sfinte şi canonice, în totalitate, cărţile Vechiului şi Noului Testament, cu toate părţile lor, pentru că, fiind alcătuite sub inspiraţia Duhului Sfânt (cf. *In* 20,31; *2Tim* 3,16; *2Pt* 1,19-21; 3,15-16), îl au ca autor pe Dumnezeu şi au fost încredinţate ca atare Bisericii. Pentru redactarea Cărţilor Sfinte, Dumnezeu a ales oameni şi s-a slujit de ei, lăsându-le uzul capacităţilor şi puterilor proprii, pentru ca, acţionând el însuşi în ei şi prin ei, aceştia să scrie ca adevăraţi autori tot ceea ce voia el şi numai aceea. Cărţile Scripturii transmit cu certitudine, cu fidelitate şi fără eroare adevărul pe care Dumnezeu, pentru mântuirea noastră, l-a voit consemnat în scrierile sacre (nr. 11).

Pornind de la acest concept despre inspiraţie, Constituţia *Dei Verbum* stabileşte principiile după care trebuie să fie interpretată Sfânta Scriptură: pentru a pătrunde ceea ce Dumnezeu a voit să ne împărtăşească, interpretul Sfintei Scripturi trebuie să cerceteze atent ce au intenţionat, de fapt, hagiografii să ne comunice şi ce i-a plăcut lui Dumnezeu să ne dezvăluie prin cuvintele lor. Să se ţină seama de genurile literare, împrejurările determinate, condiţiile timpului şi ale culturii. Să fie citit şi interpretat textul în acelaşi Duh în care a fost scris; să se aibă în vedere conţinutul şi unitatea întregii Scripturi; să se ţină seama de tradiţia vie a întregii Biserici; să se ţină cont de analogia credinţei. Tot ce se leagă de modul de a interpreta Sfânta Scriptură se află supus în ultimă instanţă judecăţii Bisericii, care împlineşte dumnezeiasca poruncă şi slujire de a păstra şi interpreta cuvântul lui Dumnezeu (nr. 12). Cuvintele lui Dumnezeu exprimate în limbi omeneşti s-au făcut asemenea vorbirii omeneşti precum odinioară Cuvântul Tatălui veşnic, luând trupul slăbiciunii omeneşti, s-a făcut asemenea oamenilor (nr. 13).

Tema capitolului al IV-lea este concentrată asupra problemei Vechiului Testament. Economia mântuirii este prevestită, narată şi explicată de autorii sacri, aflându-se ca adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu în cărţile Vechiului Testament; de aceea, aceste cărţi inspirate de Dumnezeu îşi păstrează valoarea perenă (nr. 14).

Este subliniată, în mod special, importanţa Vechiului Testament pentru creştini: economia Vechiului Testament avea ca scop venirea lui Cristos,

Răscumpărătorul Universului, şi a împărăţiei mesianice, să o vestească profetic şi să o prefigureze în diferite chipuri. În cărţile Vechiului Testament, deşi sunt lucruri imperfecte şi condiţionate istoric, găsim o adevărată pedagogie divină, este exprimat un viu simţ de percepere a lui Dumnezeu, o înţelepciune mântuitoare despre viaţa omului şi minunate comori de rugăciune (nr. 15). Cele două Testamente formează o unitate: Noul Testament este ascuns în cel vechi, iar Vechiul Testament devine limpede în cel nou (nr. 16).

O importanţă cu totul aparte este acordată Noului Testament (capitolul al V-lea). Cuvântul lui Dumnezeu, care este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea oricărui om care crede, se înfăţişează şi îşi arată în mod eminent forţa în scrierile Noului Testament. Cristos, Cuvântul întrupat, a instaurat pe pământ împărăţia lui Dumnezeu şi a realizat mântuirea. Scrierile Noului Testament sunt o mărturie perpetuă şi dumnezeiască a acestor lucruri (nr. 17).

Cele patru Evanghelii constituie principala mărturie despre viaţa şi învăţătura Mântuitorului şi sunt temelia credinţei (nr. 18). Caracterul istoric al Evangheliilor derivă din faptul că apostolii, după înălţarea Domnului, au transmis ascultătorilor lor ceea ce Isus a spus şi a făptuit, cu acea înţelegere mai deplină, de care ei înşişi, instruiţi de evenimentele glorioase din viaţa lui Cristos şi luminaţi de Duhul Sfânt, aveau parte. Ei au ales anumite lucruri din mulţimea acelora ce erau transmise fie oral, fie deja în scris, integrându-le pe altele într-o sinteză sau expunându-le în funcţie de situaţia Bisericilor, încât să ne comunice lucruri adevărate şi autentice despre Isus, fie din memoriile propriilor amintiri, fie din mărturia acelora care au fost martori oculari şi slujitori ai Cuvântului (nr. 19).

Celelalte scrieri ale Noului Testament – scrierile sfântului Paul şi ale altor apostoli – vestesc puterea mântuitoare a dumnezeieştii lucrări a lui Cristos, povestesc începuturile Bisericii şi minunata ei răspândire, prevestind împlinirea ei în glorie (nr. 20).

Capitolul al VI-lea este dedicat Sfintei Scripturi în viaţa Bisericii. Biserica a venerat întotdeauna dumnezeieştile Scripturi, după cum a venerat şi însuşi trupul Domnului, neîncetând, mai ales în liturgia sacră, să primească Pâinea vieţii atât de la masa cuvântului lui Dumnezeu, cât şi de la aceea a trupului lui Cristos, şi să o dea credincioşilor. Ea le-a considerat şi le consideră, unite cu sfânta tradiţie, drept regula supremă a credinţei sale, întrucât ele ne comunică, în mod imuabil, cuvântul lui Dumnezeu însuşi, iar în cuvintele profeţilor şi ale apostolilor fac să răsune glasul Duhului Sfânt. Întreaga propovăduire a Bisericii, ca şi religia creştină însăşi, trebuie

să fie aşadar hrănită şi călăuzită de Sfânta Scriptură. Căci în Cărţile Sfinte, Tatăl, care este în ceruri, iese cu multă iubire în întâmpinarea fiilor săi şi vorbeşte cu ei; în cuvântul lui Dumnezeu se află atâta putere şi tărie, încât el constituie pentru Biserică sprijin şi forţă, iar pentru fiii Bisericii, tăria credinţei, hrană a sufletului, izvor curat şi nesecat al vieţii spirituale. De aceea, Sfintei Scripturi i se pot aplica în chip minunat cuvintele: „Viu este cuvântul lui Dumnezeu şi lucrător" (*Evr* 4,12), „care are puterea să zidească şi să dea moştenire printre toţi cei sfinţiţi" (*Fap* 20,32; cf. *1Tes* 2,13) (nr. 21).

Este subliniată apoi necesitatea unor traduceri adecvate. Pe lângă traducerile în greacă – *Septuaginta* – şi în latină – *Vulgata* –, Biserica se îngrijeşte cu solicitudine maternă să se facă traduceri adecvate şi corecte în diferite limbi, deoarece cuvântul lui Dumnezeu trebuie să stea în toate timpurile la îndemâna tuturor. Dacă se iveşte posibilitatea, şi cu aprobarea autorităţii bisericeşti, astfel de traduceri se vor realiza în colaborare şi cu fraţii despărţiţi (nr. 22).

Îndatorirea apostolică a cercetătorilor, a exegeţilor catolici şi a tuturor celorlalţi teologi, sub supravegherea magisteriului, este aceea de a cerceta şi de a ajunge la o înţelegere tot mai profundă a Sfintelor Scrieri, ca să poată împărtăşi cu rod poporului lui Dumnezeu hrana Scripturii, care să lumineze minţile, să întărească voinţele, să înalţe inimile oamenilor spre iubirea lui Dumnezeu (nr. 23).

Din cele afirmate înainte, se deduce importanţa Sfintei Scripturi pentru teologie: studiul textelor sacre trebuie să fie sufletul teologiei. De asemenea, şi slujirea cuvântului, adică propovăduirea pastorală, cateheza şi toată formarea creştină, în cadrul căreia omilia liturgică trebuie să aibă un loc privilegiat, primeşte din cuvântul Scripturii o hrană sănătoasă şi o putere sfântă (nr. 24).

În final, părinţii conciliari recomandă citirea Sfintei Scripturi pentru toţi clericii, preoţii, diaconii, cateheţii, toţi credincioşii şi, mai ales, călugării. Lectura trebuie să fie însoţită de rugăciune. Se impune îndatorirea superiorilor în stabilirea programului formativ faţă de cei care le-au fost încredinţaţi (nr. 25).

Documentul conciliar este limpede în ce priveşte afirmaţiile despre importanţa Sfintei Scripturi în viaţa Bisericii şi despre necesitatea unei interpretări biblice adecvate timpului nostru, definindu-se clar raporturile dintre cercetarea biblică şi magisteriul Bisericii şi afirmându-se utilitatea şi valoarea exegezei ştiinţifice. Principiile fundamentale ale criticii istorice, expuse sistematic la nr. 12, sunt explicit aprobate şi recunoscute ca necesare. Sunt puse în evidenţă caracterul istoric al revelaţiei şi modalităţile de exprimare în care aceasta a fost transmisă. Este afirmat totodată rolul

important care le revine exegeților în judecățile exprimate de magisteriu. De aceea, un mare număr de exegeți catolici consideră nr. 12 din *Dei Verbum* ca fiind *Magna charta* a muncii lor de cercetare.

Multe alte aspecte fundamentale cu privire la Biblie şi la pastorala biblică sunt irevocabil ancorate în conştiința Bisericii, plecând de la *Dei Verbum*: geneza textelor biblice şi apariția lor într-un context istoric şi religios precis şi necesitatea cunoaşterii acestui context pentru a le putea înțelege şi explica astăzi; necesitatea şi specificitatea pastoralei biblice; accesul larg deschis la Sfânta Scriptură pentru toți credincioşii, directivă care presupune nu numai promovarea traducerii şi a răspândirii Bibliei, dar şi oferirea de explicații indispensabile pentru ca oamenii să poată intra în dialog cu cuvântul lui Dumnezeu (prescripția ar putea fi astfel considerată ca obligatorie pentru toți cei angajați activ în slujirea pastorației biblice); importanța Bibliei în liturgie şi în formarea preoților; recunoaşterea fundamentală a unității dintre Vechiul şi Noul Testament; colaborarea cu frații despărțiți etc.

În perioada scursă de la promulgarea Constituției dogmatice despre revelație *Dei Verbum*, s-au obținut unele progrese evidente. Documentul a influențat pastorala biblică a timpului nostru într-o manieră determinantă, atât în conținut, cât şi în metodă. Biserica a afirmat cu mai multă vigoare ceea ce spune *Scrisoarea către Evrei* – „Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi plin de putere" (4,12) – şi soarbe din acest adevăr tăria şi capacitatea de a-i chema pe oameni la convertire. Atentă la corelarea intrinsecă, interactivă şi interdependentă dintre cuvinte şi acțiuni în cadrul revelației, Biserica a devenit mai sensibilă la evenimentele pe care le traversează, îi ascultă pe cei care se exprimă în contextul lor cultural şi istoric. Se deschide semnelor timpului pentru a le interpreta şi pentru a răspunde corect aşteptărilor omenirii[7]. A fost favorizată interpretarea interdisciplinară a Bibliei cu colaborarea sociologiei, a antropologiei şi a psihologiei şi s-a acordat spațiu contextului în care se află cititorul, punându-se accentul pe inculturarea mesajului biblic prin efortul ca evanghelia să se înrădăcineze în toate locurile şi în toate mediile, cu convingerea că nu există o alteritate totală între acest mesaj şi diferitele culturi şi că orice cultură poartă, în felul ei, valori universale inspirate de Dumnezeu[8].

Biblia este cartea poporului lui Dumnezeu în totalitatea lui (*DV* 22). Biserica, ierarhică şi organizată prin slujiri, poate să ajungă la o înțelegere mereu mai completă, mai profundă şi mai determinantă a datului revelat. S-au obținut rezultate semnificative în domeniul antropologiei biblice

---

[7] Gabriel Naranjo SALAZAR, „De la semence..." ,7.
[8] Cf. Gabriel Naranjo SALAZAR, „De la semence..." , 9-10.

caracterizate de integralitatea persoanei umane: unitatea dintre trup şi suflet, carne şi duh, intelect şi inimă, individualitate şi comunitate, în mijlocul unui context istoric şi într-un ţesut de relaţii interpersonale cu Dumnezeu, cu fraţii şi cu natura; în domeniul ecleziologiei caracterizate de comuniune şi participare, slujire, pluralism şi unitate, care îşi află sursa în comuniunea soteriologică a Sfintei Treimi; în domeniul moralei caracterizate de referinţa socială şi comunitară, fără a uita responsabilitatea individuală, care afectează structurile şi legile, şi relaţia sa cu demnitatea persoanei umane[9].

În câmpul pastoralei biblice au apărut numeroase modalităţi de apropiere de textul biblic, ce s-au răspândit rapid. Producţia de Biblii în lumea catolică a cunoscut o adevărată explozie. Pe lângă traducerile biblice deja existente, au apărut noi versiuni editate în numeroase ţări. S-au multiplicat comentariile biblice cu orientare pastorală. Au fost elaborate cursuri biblice prin corespondenţă. Bibliodrama şi *lectio divina* au fost regenerate. Formarea clericilor şi a catehetilor laici – adică formarea formatorilor – a fost complet revizuită. Se face apel din ce în ce mai mult la noile posibilităţi pe care le oferă pastoralei mass-media, computerele, poşta electronică, Internet-ul.

Poate că cel mai evident şi activ rod emis în urma lui *Dei Verbum* este Federaţia Biblică Catolică. Ideea unei organizaţii destinate să promoveze apostolatul biblic fusese lansată deja în 1950 de canonicul austriac Pius Parsch, deosebit de angajat în reînnoirea liturgică şi biblică. În cursul celei de-a treia sesiuni a Conciliului al II-lea din Vatican, mons. Emil Cekada, episcop de Skopje, a cerut şi el înfiinţarea unui organism de acest fel. Ideea a reuşit să fie pusă în practică datorită cardinalului Augustin Bea, care, în 1968, i-a convocat la Roma pe responsabilii tuturor organizaţiilor catolice angajate în pastoraţia biblică. Federaţia a văzut lumina zilei la 16 aprilie 1969 şi prin implicarea cardinalului Willebrands, preşedintele Secretariatului pentru Unitatea creştinilor ca o instituţie consacrată pastoraţiei biblice în lumea catolică.

La ora actuală, Federaţia Biblică Catolică numără 92 de membri efectivi şi 231 de membri asociaţi, repartizaţi în 127 de ţări. Mii de persoane sunt angajate în domeniile cele mai variate ale pastoraţiei şi muncii biblice: preoţi, călugări, cateheţi şi laici angajaţi îndeplinesc slujirea de evanghelizare în contexte şi în culturi dintre cele mai diferite. Traduc Biblia în limbi în care nu a fost încă tradusă, se consacră formării cateheţilor, profesorilor, colaboratorilor laici sau a viitorilor preoţi. Se dedică muncii de cercetare asupra cărţilor Sfintei Scripturi şi elaborează materiale pentru pastorala

[9] Cf. Gabriel Naranjo SALAZAR, „De la semence...” , 7.11.

biblică şi folosul didactic pentru comunități, parohii etc. Concep noi metode de lectură pentru Biblie, animă seminarii şi sesiuni, creează programe pentru radio şi televiziune, stabilesc legături între oameni din toate regiunile, culturile şi națiunile.

De-a lungul acestor patruzeci de ani, Constituția *Dei Verbum* a fost textul de referință oficial cu privire la semnificația şi interpretarea Bibliei în Biserica Catolică. Dar în perioada post-conciliară au apărut o serie de documente complementare cu privire la această problemă. Amintim doar câteva intervenții:
– la 11.04.1971, Sfânta Congregație pentru Cler promulgă Directoriul catehetic *De ministerio verbi et revelatione*;
– la 22.02.1976, Sfânta Congregație pentru Educația Catolică scoate documentul *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*;
– în 1984, Comisia Pontificală Biblică lansează documentul *De sacra Scriptura et Christologia*;
– la 19.03.1985, Congregația pentru Educația Catolică face să apară documentul *Scriptura sacra et Ratio institutionis sacerdotalis*;
– la 16.11.1987, Secretariatul pentru Promovarea Unității Creştinilor, împreună cu Alianța Biblică Universală (*United Bibles Societies*), editează documentul *Guidelines for interconfessional cooperation in translating the Bible*;
– la 25.03.1992, Ioan Paul al II-lea promulgă Exortația apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis*;
– la 19.03 1999, Congregația pentru Cler publică documentul *Preotul, învățător al cuvântului, ministru al sacramentelor şi păstor al comunității pentru cel de-al treilea mileniu creştin*.

Documentele care au avut cel mai mare impact asupra vieții ecleziale sunt: Exortația apostolică *Evangelii nuntiandi* – „Despre evanghelizare în timpul de astăzi", dată la 08.12.1975, cu ocazia Anului Jubiliar şi la 10 ani de la încheierea Conciliului şi la un an de la încheierea celui de-al treilea Sinod al episcopilor dedicat evanghelizării. Exortația abordează o tematică de bază complexă într-un stil limpede şi persuasiv: I. De la Cristos evanghelizator la Biserica evanghelizatoare; II. Ce înseamnă evanghelizarea; III. Conținutul evanghelizării; IV. Căile evanghelizării; V. Destinatarii evanghelizării; VI. Lucrătorii operei de evanghelizare; VII. Spiritul evanghelizării. Importanța acestei exortații apostolice constă, înainte de toate, în faptul că a lansat un apel explicit de a pune Biblia în centrul evanghelizării, şi că a invitat Biserica să țină cont de contextul ei de viață, într-un demers ce o apropie evident de parametrii istorici şi salvifici pe care îi percepe în Sfânta Scriptură.

Cel mai important document de după *Dei Verbum* este, fără îndoială, Instrucţia Comisiei Pontificale Biblice *Interpretarea Bibliei în Biserică*, publicată în 1993, cu ocazia aniversării a o sută de ani de la Enciclica *Providentissimus Deus* a lui Leon al XIII-lea şi a cincizeci de ani de la Enciclica *Divino afflante Spiritu* a lui Pius al XII-lea. Documentul oferă o deschidere completă şi documentată cu privire la modalităţile de apropiere a exegezei biblice ştiinţifice de textul sacru, modalităţi care s-au dezvoltat şi specializat după apariţia lui *Dei Verbum*. Între timp, gama metodologică a studiilor exegetice s-a amplificat într-un fel care nu era de prevăzut. Sunt propuse noi metode şi noi abordări, de la structuralism până la exegeza materialistă, psihanalitică şi liberaţionistă. De asemenea, pe de altă parte, sunt în curs noi tentative; ele vizează să repună în valoare metodele exegezei patristice şi să deschidă calea unor noi forme de interpretare spirituală a Scripturii.

Comisia Pontificală Biblică şi-a făcut o datorie din a căuta să definească o poziţie a exegezei catolice în situaţia actuală. Documentul dă o viziune de ansamblu, puternic fundamentată, a panoramei metodelor actuale şi oferă astfel, celor care o cer, o orientare în privinţa posibilităţilor şi limitelor acestor căi. Documentul abordează şi problema sensului Scripturii: cum se poate recunoaşte acest sens, în care se întrepătrund cuvântul omenesc şi cuvântul dumnezeiesc, singularitatea evenimentului istoric şi validitatea constantă a cuvântului veşnic, contemporan fiecărei epoci. Cuvântul biblic îşi are originea într-un trecut real, dar nu numai într-un trecut; el vine şi din veşnicia lui Dumnezeu. El ne duce în veşnicia lui Dumnezeu, însă o face trecând prin timp, care cuprinde trecutul, prezentul şi viitorul[10].

Ultimul document pe care aş vrea să-l menţionez aparţine tot Comisiei Pontificale Biblice şi a apărut în 2001: *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*. El este alcătuit pe următoarea schemă: I. Sfintele Scripturi ale poporului evreu, parte fundamentală a Bibliei creştine: Noul Testament recunoaşte autoritatea Scripturilor poporului evreu; Noul Testament demonstrează propria conformitate cu Scriptura poporului evreu; Scriptura şi tradiţia orală în iudaism şi creştinism; Metode exegetice iudaice folosite în Noul Testament; Extensiunea canonului Scripturilor. II. Teme fundamentale ale Scripturilor poporului evreu şi acceptarea lor în credinţa în Cristos; Înţelegerea creştină a raporturilor dintre Vechiul şi Noul Testament; Teme comune fundamentale; Continuitate - discontinuitate - progres. III. Evreii în Noul Testament: Puncte de vedere diferite în iudaismul postexilic; Evreii în Evanghelii şi în Faptele Apostolilor; Evreii în scrisorile sfântului Paul şi în celelalte scrieri ale Noului Testament.

---

[10] Aprecierile asupra acestui document îi aparţin lui Joseph card, RATZINGER, „Prefaţă la documentul Comisiei biblice”.

La nivel local, Constituția dogmatică despre revelație *Dei Verbum* a fost receptată cu destule dificultăți. Lucrarea preconizată de ea s-a desfăşurat în paralel şi împreună cu procesul de cunoaştere şi de asimilare a tuturor lucrărilor Conciliului, în special, în procesul de reînnoire liturgică. Un aspect consistent al acestui proces l-a constituit traducerea textelor biblice folosite în liturgie. Abia după 1990, traducerea documentului – chiar dacă a circulat în formă privată cu câtva timp înainte –, realizată de Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, a putut fi publicată şi s-a răspândit la nivel național pentru vorbitorii de limbă română. Accesul tuturor credincioşilor la textele Sfintei Scripturi este realizat doar în parte prin traducerea *Noului Testament*, făcută de Emil Pascal (apărut la Paris în trei ediții succesive începând din 1975), prin traducerea *Psalmilor* şi a celor patru *Evanghelii* (respectiv volumele XI, XVII, XVIII, XIX şi XX din *Biblioteca Scripturii*, începând din 1993), realizată de Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, prin apariția *Sfintelor Evanghelii* la Editura Presa Bună şi la Paoline (unde a apărut şi o versiune cu fişe interpretative ale lui Bruno Maggioni), prin traducerea *Noului Testament* la Editura Sapientia la Iaşi, prin retipărirea *Bibliei de la Blaj* etc. Suntem încă departe de a realiza obiectivul Constituției *Dei Verbum*, de a pune textele sfinte, eventual cu explicații, în mâna tuturor oamenilor, chiar dacă în aceste timpuri avem relativ uşor acces la versiunile protestante şi ortodoxe ale Bibliei în limba română.

Tot în ultimii 15 ani s-au făcut paşi mai siguri în cateheza şi răspândirea învățământului biblic. Programele şcolare pentru învățământul religios în şcoală, *curriculum*-ul didactic în instituțiile de învățământ preuniversitare şi universitare de sub tutela Bisericii au un important spațiu acordat studiului biblic. În puține comunități se întâlnesc cercuri biblice şi relativ mai răspândită este *lectio divina.*

Rămâne imperativă necesitatea realizării unei traduceri integrale a Bibliei, cu explicațiile aferente pentru înțelegerea corectă a textului, formarea biblică sistematică şi ştiințifică a preoților şi a responsabililor cu pastorația, formarea spirituală şi pastorală a exegeților şi educația constantă a credincioşilor pentru o lectură fidelă a Sfintei Scripturi şi pentru a preîntâmpina şi evita lectura fundamentalistă. Este nevoie de o pedagogie care să facă uşor accesul, nu numai la text, ci şi la mesaj.

Lumea de astăzi se confruntă cu multe probleme şi provocări: influența crescândă a fundamentalismului; criza Bisericilor şi a credinței; dificultățile dialogului interreligios şi intercultural - provocări cărora trebuie să le facem față în contextul imediat al comunităților noastre. În această situație, Biblia ar trebui să fie sursa de inspirație a vieții noastre creştine şi a vieții Bisericii în întregime. Ea este lumina care luminează orice situație. Biblia nu poate să fie înțeleasă din exterior, ci din interior. Or, Biserica, comunitatea

celor care cred, face parte integrantă din acest „interior”. Biserica nu este cuvântul, ci locul în care cuvântul locuieşte şi vieţuieşte. Acest lucru înseamnă ca Biserica să fie pentru cuvânt un spaţiu de viaţă, şi nu de moarte. Biserica nu trebuie să permită ca cuvântul să se dilueze în digresiunile unuia sau altuia sau în ţelurile conforme mentalităţilor timpului. Ea trebuie să-l păstreze în identitatea lui imuabilă. Astfel, ar trebui să supună forţele vitale ale unei epoci judecăţii acestui cuvânt, dar şi să ofere acestuia din urmă o viaţă nouă, o umanitate de carne şi sânge[11].

Aşadar, la 40 de ani de la promulgare, Constituţia *Dei Verbum* rămâne la fel de proaspătă. Doar că problemele s-au acutizat. Ritmul lumii este mai alert. Foamea şi setea după cuvânt sunt mai nesăţioase. Provocarea este mai urgentă.

---

[11] Vincenzo PAGLIA, „La Parole de Dieu dans la vie de l’Église”, *Bulletin Dei Verbum* 76/77 (2005) 9, făcând apel la o lucrare a lui J. RATZINGER, *Dogma e predicazione,* Brescia 1974.

DEI VERBUM

În dialog cu pr. Ignace de la Potterie s.j.[1]

Il 1995 è stato l'anno in cui si son viste alcune rievocazioni della chiusura del Concilio ecumenico Vaticano II, avvenuta 30 anni fa (8 dicembre 1965). Questo trentennio è stato segnato da periodici bilanci sul livello di ricezione all'interno della Chiesa dei documenti dell'ultimo Concilio, e in particolare delle quattro costituzioni conciliari: Sacrosanctum Concilium*, sulla liturgia;* Gaudium et spes*, sui rapporti tra Chiesa e mondo contemporaneo; e le due costituzioni dogmatiche,* Lumen Gentium*, sulla Chiesa, e* Dei Verbum*, sulla divina Rivelazione.*

Nel corso del trentennio, quale rilevanza è stata riservata alla Dei Verbum*?*

Proprio per questo documento, che era la sintesi della discussione conciliare intorno alla Rivelazione, alla Tradizione, alla Sacra Scrittura e all'esatto approccio ad essa, una cosa colpisce: nel passare degli anni, invece di diventare punto di riferimento della ricerca esegetica nel mondo cattolico, la *Dei Verbum* è rimasta più o meno lettera morta. Già nel 1970 il compianto cardinale domenicano Yves Congar scriveva al francescano padre Umberto Betti, uno dei collaboratori alla preparazione del testo conciliare, una lettera privata pubblicata di recente, per rammaricarsi: *„Questo testo molto bello è purtroppo quasi dimenticato (...); la seconda costituzione dogmatica del Vaticano II è quasi passata sotto silenzio".*

Anche il Sinodo straordinario dei vescovi dell'85 ribadì la scarsa ricezione nella Chiesa della *Dei Verbum*. Un cambiamento venne col Cate*chismo della Chiesa cattolica,* pubblicato nel 1992. Nella sezione dedicata alla Sacra Scrittura, fa continuamente riferimento alla *Dei Verbum* come appare evidente fin dai titoli dei diversi paragrafi: 1. Cristo, parola unica della Sacra Scrittura; 2. Ispirazione e verità della Sacra Scrittura; 3. Lo Spirito Santo e l'interpretazione della Scrittura.

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Ignace de la Potterie, S.J., s-a născut în anul 1914 la Waregen (Belgia). Din 1961 a fost profesor de exegeză biblică la Institutul Pontifical „Biblicum" din Roma. În anul 2003 a trecut la Domnul.

Il Catechismo ripropone anche il distico medievale sui quattro sensi della Scrittura, invitandoci quindi alla ricerca e alla proposta del senso spirituale: l'esegesi cristiana non può essere soltanto filologica, letteraria e storica; deve essere anche teologica, tenendo conto del fatto che la Sacra Scrittura di Dio ha come scopo di comunicare la Rivelazione e quindi di far vedere la trama del mistero a cui alludono i fatti narrati. Rincresce che un successivo documento della pontificia Commissione biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (aprile 1993), non abbia fatto (o potuto fare?) nessun riferimento a quelle indicazioni del Catechismo. Indicazioni che comunque erano già contenute nella *Dei Verbum:* dunque si tratta di un'omissione voluta.

In tempi ancora più recenti, nel dicembre 1995, un volume intitolato *La Dei Verbum trent'anni dopo* è stato pubblicato a cura della Pontificia Università Lateranense. Si tratta di una miscellanea in onore di padre Umberto Betti, che oltre ad aver partecipato alla stesura del documento conciliare, è stato fino a pochi mesi fa rettore dell'Ateneo romano. Nel volume non mancano contributi interessanti sui temi dell'attività esegetica dopo il documento conciliare, ma nel complesso quest'opera conferma ulteriormente che oggi la *Dei Verbum* non è ancora stata recepita. Anche il volume della Lateranense, tre anni dopo il *Catechismo*, non ne cita mai la sezione dedicata alla Sacra Scrittura. E nessun contributo fa emergere quali erano gli aspetti di novità della *Dei Verbum*. Anzi, qualcuno affronta in maniera critica uno dei punti qualificanti della Costituzione, ossia l'affermazione tradizionale dell'unità dei due Testamenti (*Dei Verbum*, IV, 16), sostenendo che l'eccessiva sottolineatura del legame tra Antico e Nuovo Testamento andrebbe a scapito del valore autonomo dell'Antico Testamento.

Nonostante i numerosi lavori dedicati alla storia della Chiesa nel nostro tempo, vi è un argomento complesso e delicato, che non è stato ancora trattato nel suo insieme: la Chiesa e la Bibbia, dal modernismo sino ai nostri giorni. Forse è ancora troppo presto, oggi, a trent'anni dal Vaticano II, il misurare con esattezza l'incidenza della svolta che rappresenta il Concilio su questo argomento. Oggi sembra possibile presentare un primo bilancio sulla Costituzione dogmatica Dei Verbum*, che è il grande documento conciliare sulla Bibbia?*

Nel vedere le reazioni dei biblisti al riguardo della Costituzione, è il caso di dire che presso di loro domina un solo sentimento: cioè una viva soddisfazione per il fatto che il Concilio afferma oggi il „primato della Bibbia" e che riconosce „la centralità della Parola di Dio". Questa affermazione è certamente legittima, ma è troppo semplice. Deve essere completata da una

riflessione teologica. Nel leggere un tale o tal altro studio, si ha l'impressione che alcuni restino ancora nell'euforia primaverile di prima del Concilio, che seguì alla pubblicazione dell'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943), come se il Concilio non avesse fatto altro che riprendere con accresciuta autorità le direttive dell'enciclica di Pio XII; ma dicendo solo questo, rimangono insensibili alle questioni nuove e agli urgenti problemi che ora sono sorti e di cui precisamente la Chiesa ha preso coscienza nel Concilio.

Crediamo che si debba dare ragione a quanto scriveva alcuni anni fa un teologo italiano, S. Dianich: „Ho la convinzione che in definitiva il cuore del Concilio consiste in questo: ha aperto di nuovo il problema dell'interpretazione della fede (...), ha rimesso in movimento il processo dell'esigenza ermeneutica"[2].

Questo vale in modo tutto particolare per l'esegesi. La questione non è più di sapere se è legittimo per i cattolici usare l'esegesi scientifica (è stata la lotta degli anni quaranta). Il problema di fondo oggi è quello dell'interpretazione, quello dell'ermeneutica, vale a dire il problema del significato della Scrittura per l'uomo di oggi, per i credenti, per la Chiesa.

Secondo l'affermazione fatta da J. Ratzinger, poco dopo il Concilio, una delle tre ragioni che avevano determinato la Chiesa a elaborare una Costituzione sulla divina Rivelazione, fu l'apparire sempre con maggiore evidenza di *„quel problema teologico, derivante dall'applicazione dei metodi storici e critici per l'interpretazione della Scrittura"*.

Questa frase descrive perfettamente tutto il percorso che è stato compiuto tra l'enciclica *Divino afflante Spiritu* e la Costituzione *Dei Verbum*.

Dopo l'accettazione dei metodi critici, la Chiesa ha incominciato a interrogarsi sul loro rapporto con la teologia. Non si tratta più soltanto di favorire nella Chiesa l'esegesi tecnica, ma di invitare a prolungarla in una esegesi teologica e di valutare il suo impatto sulla tradizione ecclesiale, sulla fede e sul pensiero religioso. La questione scottante oggigiorno, perciò, è quella della interpretazione cristiana della Scrittura, quella del legame tra la Scrittura e la Chiesa.

Ecco precisamente, a quanto sembra, il valore principale della *Dei Verbum:* il Concilio si è posto nettamente in questa ottica teologica.

Nella Costituzione conciliare, la Bibbia non è trattata in se stessa; la Sacra Scrittura è integrata in una prospettiva molto più vasta, quella della fede; è posta in un contesto direttamente teologico e dottrinale: quello della rivelazione divina.

---

[2] *A vent'anni dal Concilio. Chiesa e società dopo il Vaticano II*, ETS Ed.1985.

A questo punto è bene ricordare che il titolo stesso *Dei Verbum* non indica affatto – come qualche volta si crede – la parola di Dio scritta, vale a dire la Bibbia, ma la *Divina Rivelazione.* Il Concilio afferma che essa (la Rivelazione) *„risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione”* (cap. I, n. 1). Dopo il capitolo sulla Rivelazione (cap. I) e un altro sulla sua trasmissione, a mezzo della Tradizione e della Scrittura (cap. II), la Costituzione parla direttamente della Bibbia stessa nei quattro capitoli seguenti, ma ormai nella prospettiva molto più ampia aperta all'inizio, cioè quella della Rivelazione e della storia della salvezza.

Se si confronta questo modo di parlare della Scrittura con il linguaggio delle tre grandi Encicliche bibliche degli ultimi cento anni, quali differenze se ne rilevano?

La Bibbia era considerata allora sia in se stessa sia ancora nel suo rapporto dialettico con gli errori del tempo.

Nell'Enciclica *Providentissimus Deus* (1893), Leone XIII dedicava non più di poche frasi nell'introduzione al tema della rivelazione (EB 81), ma indicava fin da principio il suo fine preciso, quello di raccomandare lo studio della Sacra Scrittura soprattutto davanti al pericolo maggiore che era dato, a quel tempo, dal razionalismo (EB 100); la tonalità dell'insieme era di tipo apologetico.

Spiritus Paraclitus (1920) di Benedetto XV era un'enciclica di carattere più pastorale, ma l'orientamento apologetico e polemico appariva anche qui al riguardo della posizione di coloro che volevano in qualche maniera limitare l'inerranza biblica (EB 453-455). È un problema che verrà riaperto di nuovo nel Vaticano II, soprattutto all'inizio, e che susciterà aspre discussioni, come si dirà poi.

Infine l'Enciclica di Pio XII, *Divino afflante Spiritu* (1943), che di certo è più serena e dottrinale, ma anche più audace; la sua importanza, universalmente riconosciuta da tutti, consiste nel fatto che non solo permette, ma ufficialmente prescrive agli esegeti cattolici di usare i metodi critici nello studio della Bibbia. Ma la prospettiva teologica non è assente. Pio XII chiedeva agli esegeti di mettere soprattutto in luce, nella Scrittura, la *theologica doctrina de rebus fidei et morum* (la dottrina teologica riguardante le verità della fede e dei costumi) (EB 551). Sottolineiamo però l'uso caratteristico di parole astratte: *doctrina, rebus, morum.* Ma nello stesso tempo il Papa metteva in guardia gli esegeti contro „l'interpretazione che alcuni chiamano spirituale e mistica” (EB 552), un avvertimento di cui, ben presto, si ritroverà l'eco nella *Humani generis* (1950), nella quale Pio XII, ancora

una volta, invitava alla prudenza circa la „nuova esegesi", che veniva chiamata „simbolica e spirituale" (DS 3888; *Doc. cath.,* 1950, 1160). Tali formulazioni, ai nostri giorni, hanno una risonanza un po' strana, quando si pensa a quella che era stata l'esegesi dei Padri (la ricerca del „senso spirituale" della Scrittura), che proprio in quei giorni si stava riscoprendo con gli studi del P. de Lubac e di tanti altri.

Tuttavia lo stesso Pio XII, con certe riserve, invitava gli esegeti cattolici alla ricerca del senso spirituale (EB 553). Dinanzi a questa fluttuazione non è affatto da stupirsi se la controversia a riguardo dei „sensi" della Scrittura raggiungerà il suo culmine, precisamente intorno agli anni cinquanta. L'Enciclica *Divino afflante Spiritu* però deve essere apprezzata nel suo giusto valore; essa rappresenta pressappoco il punto finale della crisi modernista. I suoi meriti sono da valutare sul piano accademico e metodologico dello studio critico della Bibbia. Ma – dettaglio molto significativo – salvo il titolo (la cui formulazione è ripetuta varie volte), l'Enciclica non parla affatto dello Spirito Santo e di quanto implica l'ispirazione per la interpretazione della Sacra Scrittura. Non vi si trova ancora quell'ampio orizzonte teologico che doveva aprirsi col Vaticano II, un Concilio che non ha più voluto affrontare gli errori del tempo, ma che ha cercato di approfondire serenamente la propria fede, nell'ottica della storia della salvezza.

Un'altra differenza tra il Vaticano II e i documenti del passato è strettamente legata alla precedente: cosa si può dire della maniera nuova di considerare i rapporti tra il Magistero e la Scrittura?

Sino a tempi recenti il Magistero si presentava come la guida e il giudice in materia di interpretazione della Bibbia. Questa dottrina di certo è teologicamente giusta, ma è incompleta. L'insistenza nel riaffermarla dalla Riforma in poi era evidente, più fortemente ancora dopo il Vaticano I e al tempo del modernismo. Le tre encicliche bibliche e altri documenti anteriori al Vaticano II ne portavano inevitabilmente l'impronta: già *Providentissimus Deus* (cf. EB 108, 109, 110), poi anche la Lettera Apostolica *Vigilantine* dello stesso Leone XIII (1902), che insisteva sul fatto che Dio non ha affatto affidato l'interpretazione delle Scritture *„ai giudizi privati dei dottori",* ma *„al Magistero della Chiesa"* (EB 141). Nella Enciclica *Spiritus Paraclitus,* Benedetto XV citava l'esempio di S. Girolamo, che si era mostrato costantemente obbediente alla Chiesa, *„supremae per Romanos Pontifices magistrae"* (EB 461). Analoghe formulazioni ricorrono ancora nel 1950, nella *Humani Generis* di Pio XII (DS 3884).

Il medesimo insegnamento, è vero, sarà ripreso ancora nella *Dei Verbum,* ma con un altro spirito. Si legge al n. 10: *„L'ufficio d'interpretare autenticamente*

la parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo". Ma al n. 12, dopo aver descritto il dovere degli esegeti di interpretare in profondità la Sacra Scrittura, il testo precisa che il loro lavoro deve essere compiuto in modo che *„si maturi il giudizio della Chiesa".* E il Concilio aggiunge: *„Quanto, infatti, è stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, ecc."*

Notiamo questo avverbio *„in ultima istanza",* che è importante: impedisce di pensare che il lungo e paziente lavoro degli esegeti sia pressoché inutile e potrebbe facilmente essere sostituito dalle decisioni del Magistero. D'altra parte ciò che è veramente nuovo, è l'affermazione che segue immediatamente a quella citata al n. 10, citato poc'anzi: *„Questo Magistero però non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve (ministrat), insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso...; piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola".*

Questo testo è quasi un'eco della prima fase della Costituzione: *„Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans, Sacrosancta Synodus verbis S. Joannis obsequitur dicentis...".*

Questi testi, nei quali la Chiesa e il Magistero si dichiarano religiosamente dipendenti dalla parola di Dio, danno un tono nuovo, molto evangelico; ciò è importantissimo, non solamente sul piano teologico ma ugualmente dal punto di vista ecumenico. Ed è facile comprendere come K. Barth abbia sottolineato queste affermazioni con soddisfazione.

Citiamo anche nel medesimo senso il bellissimo passaggio alla fine del capitolo II: *„È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non poter indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione dell'unico Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime"* (n. 10).

Ma vorremmo intanto esaminare più da vicino tre argomenti trattati nella *Dei Verbum,* dove l'orientamento teologico della riflessione sulla Bibbia è particolarmente rilevante: il rapporto tra la Bibbia e la teologia; la questione della „verità" della Scrittura; e infine, soprattutto, l'interpretazione della Sacra Scrittura „nello Spirito".

Nel capitolo VI, n. 24 della Costituzione Dei Verbum *si legge: „La Sacra Teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la Sacra Tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le Sacre Scritture contengono la parola di Dio, e,*

poiché ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio della Sacra Pagina, come l'anima della Sacra Teologia".

Tre immagini sono qui usate dal Concilio, e dall'una all'altra si scopre un movimento costante e regolare di interiorizzazione: la Parola di Dio deve essere per la teologia in primo luogo come *un fondamento;* in secondo luogo, una forza perenne di ringiovanimento, una *vita;* in terzo luogo, dovrebbe essere come *l'anima* della teologia.

L'immagine del *fondamento* sembra essere ispirata da S. Paolo. Riferendosi alle diverse correnti che si erano formate a Corinto, in particolare quella di Apollo, l'Apostolo richiama quello che è il vero compito dei predicatori del Vangelo: „Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un sapiente architetto io ho gettato il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno sia attento a come costruisce: quanto al fondamento, infatti, nessuno può gettarne un altro diverso da quello già posto, che è Gesù Cristo" (*1Cor* 3,10-11). Per Paolo la parola di verità, il Vangelo della salvezza, ha come fondamento Gesù Cristo. Il Concilio si esprime in termini simili: „tutta la verità si trova racchiusa nel mistero di Cristo". Il fondamento di un edificio è la base solida che lo sostiene, senza la quale la costruzione crolla. „Il lavoro teologico, dice A. Grillmeier, deve perciò iniziare dalla Scrittura e deve continuamente ritornare ad essa" (p. 452); questo principio è contrario ad un certo tipo di dogmatismo post-tridentino, che si era sempre di più allontanato dal testo biblico.

Quando il Concilio afferma poi che la teologia ringiovanisce sempre a contatto con la parola di Dio, questo vuol dire che la Sacra Scrittura è come la vita della teologia?

Si può pensare qui all'immagine biblica, principalmente giovannea, della sorgente di acqua viva (*Gv* 4,10-14; 7,38-39), che indica infatti la parola di Dio, la verità di Cristo interiorizzata e fecondata dallo Spirito. Ci sia permesso di illustrare questa idea con un bellissimo commento di Clemente Alessandrino sulla vita dei figli di Dio, che resta *sempre giovane* proprio per mezzo dell'acqua *viva* della verità: *„Il nostro titolo di figli significa la primavera di tutta la nostra vita; la verità che è in noi non invecchia, e tutto il nostro modo di essere è irrigato da questa verità"*. Se questo è vero per tutti i cristiani, lo dovrà essere anche e soprattutto per il teologo: l'acqua viva della parola di Dio dona al suo pensiero freschezza e giovinezza.

Questo è un principio, ricordato spesso dopo il Concilio, di cui il cardinale Ratzinger ha potuto scrivere, a suo tempo, che lo studio della Scrittura,

anima della teologia. Non le sembra quasi rivoluzionaria questa affermazione? Da dove viene questo assunto? Quale è in concreto il suo significato?

La Costituzione *Dei Verbum* rinvia a questo punto, in nota, alle encicliche di Leone XIII e di Benedetto XV. Si legge effettivamente nella *Providentissimus Deus* (1893): „Ciò che è augurabile e necessario è che l'impiego della divina Scrittura influisca su tutta l'intera teologia e che ne *sia come l'anima"* (EB 114). Ma, grazie ad uno studio recente di un gesuita spagnolo, il P. J.M. Lera, oggigiorno si può rintracciare la provenienza di questa formula e stabilirne la prima origine al secolo XVII. Ecco in poche parole le tappe principali dello svolgimento di questa storia.

La fonte immediata della frase di Leone XIII si trova nella prefazione dell'opera di R. Cornely, *Historica et critica introductio in Utriusque Testamenti libros sacros*, che è il volume d'introduzione generale al monumentale *Cursus Scripturae Sacrae.* Il P. Cornely era stato chiamato a Roma come professore di Sacra Scrittura nel 1879. Nel 1885, vale a dire otto anni prima dell'enciclica (1893), pubblicò la sua *Introductio,* e la dedicò a Leone XIII. Ora, nella prefazione egli scriveva che la teologia è la regina delle scienze, ma che l'anima della medesima teologia deve essere la conoscenza della Sacra Scrittura.

[*„Verae theologiae animam esse Scritturarum scientiam nemo negabit qui illas esse praecipuum divinae revelationis fontem perpenderit"*].

Le parole che a noi interessano sono citate in corsivo nel testo; e l'autore, in una nota, rinvia all'Institutum Societatis Iesu, e cioè alla XIII Congregazione generale (1687), decreto. Questo decreto faceva parte della nuova *Ratio studiorum,* che doveva regolare gli studi nella Compagnia. Le due Province belghe avevano inviato a Roma una richiesta perché si introducesse uno studio più approfondito della Bibbia, e ciò, come difesa contro i „novatores"; questo vocabolo a quel tempo si riferiva ai razionalisti: era l'epoca della critica biblica di Spinoza (1632-1677), seguìto presto da quella di R. Simon (1618-1712).

Osserviamo infine che due secoli dopo, la XXIII Congregazione generale (1883) riprese l'antica formulazione con parole equivalenti. Ora questo avveniva due anni prima della pubblicazione della *Introductio* del P. Cornely; e da lì la stessa espressione fu ripresa nella enciclica di Leone XIII. Dalla *Providentissimus Deus,* l'idea della „Scrittura anima della teologia" passò poi nella *Spiritus Paraclitus* (EB 483), e finalmente nei testi del Vaticano II: la Costituzione *Dei Verbum* (24) e il Decreto *Optatam totius* (16).

Con il P. Lera facciamo un'ultima constatazione: tanto nel XVII secolo, come nel XIX, il motivo che fece introdurre la norma della *„Scrittura anima della teologia"* fu da un lato l'insoddisfazione derivante dall'aridità delle

speculazioni teologiche, e dall'altro lato la inquietudine crescente dinanzi al progresso più o meno razionalistico della critica biblica. Pensiamo di poter dire che una analoga situazione si trovava al tempo del modernismo, e forse anche al giorno d'oggi.

Da differenti angolazioni si denuncia oggigiorno la dissociazione tra l'esegesi e la fede, tra la scienza esegetica e la teologia, e si deplora l'opposizione tra il Magistero e l'esegesi. In quale maniera deve essere intesa la formula „Scrittura anima della teologia"? Quale tipo di interpretazione della Scrittura la Chiesa attende perciò dai biblisti?

I commentatori del capitolo VI della *Dei Verbum* fanno a gara nel sottolineare l'importanza della formula; però si fermano esitanti sul modo di intenderla. Il P. Grillmeier scrive „I teologi saranno spronati a domandarsi ciò che questa espressione, ormai autenticata dal Concilio, significhi concretamente (...) Essa fonda la preminenza della Sacra Scrittura in quanto la Sacra Scrittura contiene la Parola di Dio, e in quanto essa è, come parola ispirata, la Parola di Dio autentica" (p. 459 ss.). Senza alcun dubbio. Ma ciò rimane molto generico, e non contiene nessuna norma concreta per la metodologia teologica.

Lo stesso testo della *Dei Verbum* ci dà già una indicazione preziosa; alludiamo ad una parte della frase alla quale gli esegeti e anche i teologi hanno forse rivolto troppo poca attenzione: *„scrutare alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo"*. Questa richiesta, certo, è fatta in primo luogo ai teologi: sono invitati a considerare la Scrittura come il fondamento, la vita e l'anima della loro ricerca. Ma questo invito, per la medesima ragione, è rivolto ugualmente agli esegeti, nel loro studio della Sacra Scrittura. È necessario che anche loro si sforzino di „scrutare" – nella Bibbia – sotto la luce della fede, *„la verità che si trova racchiusa nel mistero di Cristo"*. Solamente a questa condizione l'interpretazione esegetica della Bibbia potrà divenire *„l'anima della teologia"*, poiché l'esegeta e il teologo hanno poi, in ultima analisi, il medesimo oggetto formale: ricercare la verità di Cristo, quella che è al cuore della Scrittura e che dovrà poi divenire l'anima della teologia. In breve: poiché l'esegesi è *l'interpretazione* della Scrittura, l'esegeta vero non è solamente un filologo e uno storico; egli deve essere anche un credente e un teologo.

Con attenzione ancora più grande, ponderiamo i singoli termini di quella frase conciliare; ciò che finalmente si deve ricercare nella Scrittura „sotto la luce della fede", è „ogni verità che è racchiusa nel mistero di Cristo". Tutte le parole usate qui hanno un peso: *„fede", „verità", „racchiuso", „mistero"*; mostrano che l'oggetto vero dell'interpretazione della Scrittura

appartiene al livello del mistero della fede; non è perciò unicamente dell'ambito della ricerca storico-critica. Questa frase del Concilio ci orienta verso il modo patristico di leggere la Bibbia, nel ricercare lo *Spirito* nella lettera, il *mistero* nella storia. S. Gregorio, per esempio, dice che per comprendere veramente il senso di una frase biblica è necessario „elevarsi dalla storia al mistero"[3].

Ricercare nella Scrittura, sotto la luce della fede, ogni verità che è racchiusa nel mistero di Cristo. Tema suggestivo! Che cosa indica in questo contesto il fonema verità, per altro già usato al cap. I, quando si parlava della Rivelazione (n. 2), e al cap. III per indicare il contenuto della Scrittura (n. 11, 2)?

La parola *„verità",* che viene qui usata, non indica semplicemente la verità storica, ma la verità in senso biblico, la verità della *rivelazione.* La sua elaborazione al Concilio fu oggetto di discussione talvolta appassionata ed ha conosciuto molte modifiche significative. Appartiene al contesto in cui si tratta dell'ispirazione della Sacra Scrittura.

Ecco il testo: „Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, è da professare, di conseguenza, che i libri della Sacra Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore *la verità* che Dio, *per la nostra salvezza,* volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere".

È importante rendersi conto bene in quale punto questa frase differisce da quella, più apologetica, che era stata presentata nel 1962 dalla Commissione preparatoria.

Tutta l'accentuazione si concentrava sull'inerranza assoluta della Sacra Scrittura in qualsiasi materia religiosa o profana. Questo schema, sin dall'inizio, fu respinto in blocco dal Concilio. Ma anche il nuovo testo, elaborato dalla Commissione mista nel 1963, si esprimeva ancora in termini assai categorici. Una modificazione importante fu ottenuta l'anno seguente dalla Commissione dottrinale; questa sostituì il punto di vista negativo dello schema precedente con una indicazione positiva sul *contenuto* della Scrittura: *„I libri della Scrittura, interamente, con tutte le loro parti, contengono la verità senza alcun errore".* Ma la svolta decisiva non fu presa che nel 1965, con l'aggiunta dell'aggettivo *salutarem* al sostantivo *veritatem:* „I libri interi della Scrittura, con tutte le loro parti, insegnano fermamente, fedelmente, integralmente e senza errore, la *verità salutare".* Questa formula provocò forti reazioni: non si rischiava forse di introdurre di nuovo la teoria pericolosa che restringeva l'ispirazione e l'inerranza ai soli argomenti

[3] *In Ez.*, 1, 6, 3: PL 76, 829C.

religiosi e morali, quelli che riguardano la salvezza? Eppure la formula non era così ambigua. Usata già nel Concilio di Trento (DS 1501), era stata ripresa dallo stesso Vaticano II altrove nella *Dei Verbum,* dove affermava che il Vangelo è „la fonte di ogni verità salutare *(salutaris veritatis)* e di ogni regola morale" (n. 7).

Ma per rispondere alle apprensioni dei Padri, la Commissione dottrinale spiegò che l'espressione *veritas salutaris* „non introduceva alcuna *limitazione materiale* alla verità della Scrittura"; né indicava „la *specificazione formale"*. Tuttavia, per togliere nel modo più assoluto qualsiasi ambiguità, sostituì finalmente l'aggettivo *„salutarem"* con una proposizione relativa che ne esplicitava il senso: questa dice chiaramente che la verità della Scrittura esprime *l'intenzione salvifica* di Dio: „Veritatem quam Deus *nostrae salutis causa* Litteris Sacris consignari voluit".

Che significa dunque nel testo definitivo, questa espressione: „la verità della Scrittura", la verità „per la nostra salvezza"?

La tradizione concordista del sec. XIX, la cui mentalità si manifestava ancora nello schema preconciliare, era dominata quasi esclusivamente dal problema dell'inerranza assoluta della Bibbia. Attribuiva l'assenza di errore a *tutte le asserzioni* degli autori biblici. P. Grelot lo commenta molto bene: „Se... tutti gli elementi materialmente conglobati nelle frasi della Bibbia devono essere considerati come materialmente veri, si dovrebbe concludere che la cosmologia degli autori sacri, la loro geografia, la loro botanica, ecc. devono essere accolti come altrettante Parole di Dio"[4]. Quella nozione di verità non aveva perciò niente di specificamente religioso; essa era usata nel senso greco e scolastico di conformità tra la parola (o il pensiero) e la realtà (*adaequatio intellectus et rei*); anche per questo si parlava volentieri delle „verità" della fede al plurale, nel senso più concettuale di *enunciazioni* quasi dogmatiche.

Al contrario, nella *Dei Verbum* la parola *veritas,* usata tredici volte, si trova sempre al singolare. Questo del resto vale anche per tutti gli altri testi del Concilio. Il Vaticano II si è liberato dalla mentalità concettualistica che prevaleva nell'epoca precedente, ed ha saputo riscoprire la nozione biblica di verità, che era anche quella della più antica Tradizione. La stessa Commissione dottrinale, d'altronde, lo ha riconosciuto: la parola „verità" in questo contesto, è da prendere nel senso biblico, non filosofico; ed essa dava come esempio due testi paolini; il primo è quello di *Ef* 1,13: „Dopo

[4] P. GRELOT, „Commentaire du chapitre III: l'inspiration de l'Ecriture et son interpretation", in *Vatican II. La Révélation divine*, II, 347-380.

aver compreso la parola di *verità,* il Vangelo della vostra *salvezza..."* la cui formulazione è stranamente vicina a quella del testo conciliare: „la *verità...* per la nostra *salvezza".* Nella Scrittura, soprattutto in S. Paolo e S. Giovanni, la parola „verità" significa fondamentalmente la rivelazione che Dio ci fa del suo disegno salvifico; questa rivelazione si è realizzata in modo definitivo nella persona di Gesù Cristo.

Quella dimensione cristologica della verità è particolarmente sottolineata nel quarto Vangelo: „la grazia della verità è venuta in Gesù Cristo" (Gv 1,17); e lo stesso Gesù dichiara nell'ultima Cena: „Io sono la Via, la Verità e la Vita" (Gv 14,6).

Nella Costituzione *Dei Verbum*, tutto è centrato su Cristo: la *„profonda verità" su* Dio e sulla salvezza degli uomini „risplende a noi in Cristo, il quale esiste insieme come il mediatore e la pienezza di tutta intera la *rivelazione"* (n. 2). Questa formulazione è molto vicina a quella del cap. VI analizzata precedentemente: „Ogni verità è racchiusa nel mistero di Cristo" (n. 24).

In questi testi della *Dei Verbum* sulla verità della Scrittura, il Concilio si è quindi progressivamente liberato da una concezione strettamente apologetica, per innalzarsi al livello teologico dell'insieme della Costituzione, quello della divina Rivelazione. La formulazione finale di *DV* 11, è vero, fu raggiunta laboriosamente; ma il suo significato è ora molto chiaro. La Scrittura contiene la „verità", non di certo nel senso scientifico che tutti gli avvenimenti storici in essa narrati offrono garanzie sufficienti di esattezza per lo storico, ma perché ci descrive quanto interessa la *fede:* lo svolgimento – nella storia – del disegno divino di salvezza, vale a dire la *rivelazione.* Citiamo ancora P. Grelot: „la rivelazione biblica fa conoscere *i rapporti* di questi avvenimenti... con il disegno della salvezza che vi prende corpo. Essa dunque li raggiunge ad un secondo livello di profondità per farne conoscere il significato"[5]; precisiamo: quella rivelazione nella storia, questo *significato* degli eventi è quello che conta per la *fede* del popolo di Dio; scoprire questo *significato* è precisamente (o dovrebbe essere) l'oggetto della ricerca degli esegeti. Se ne tratterà all'inizio del paragrafo seguente (n. 12). Lì viene detto che il fine principale dell'interprete deve essere quello di „vedere chiaramente ciò che Dio stesso ha voluto comunicarci". E un altro modo per indicare „la *verità* della Scrittura", la rivelazione del disegno salvifico di Dio nella storia.

[5] P. GRELOT, „Commentaire du chapitre III: l'inspiration de l'Ecriture...", 368.

La Scrittura contiene la verità che Dio ci ha voluto comunicare per mezzo del testo ispirato; le asserzioni degli autori ispirati „devono essere prese per asserzioni dello Spirito Santo" (n. 11,2)?

L'interpretazione autentica della Bibbia, per poter essere una ricerca della *verità* della Sacra Scrittura, dovrà essere fatta nello „Spirito".

Questa affermazione forse meraviglierà alcuni; però, corrisponde ad una richiesta precisa del Concilio, all'inizio di un paragrafo della *Dei Verbum* (n. 12, 3). „Intanto, dovendo la Sacra Scrittura essere letta e interpretata *nello stesso Spirito* nel quale è stata scritta..."

Questo principio non è stato studiato sufficientemente, durante questi trent'anni anni che ci separano dal Concilio. Esso è importante per il nostro argomento.

Dopo una lunga frase d'introduzione, il n. 12 propone le norme dell'interpretazione della Scrittura, in due grandi paragrafi: il primo riprende in breve ciò che la *Divino afflante Spiritu* aveva già indicato più dettagliatamente sulle regole del metodo storico e critico nell'esegesi; il secondo indica a quali condizioni l'esegesi potrà essere teologica ed ecclesiale: è necessario che l'interprete ponga attenzione al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, alla viva Tradizione di tutta la Chiesa e all'analogia della fede. È così all'incirca che il testo già si presentava nella penultima redazione dello schema (1964). Ma l'inciso che stiamo analizzando, sulla lettura e interpretazione della Scrittura „nello Spirito nel quale fu scritta", non fu aggiunto che alla fine dell'ultima sessione del Concilio, nell'ottobre 1965: fu posto all'inizio del paragrafo sulla esegesi cristiana ed ecclesiale, come principio generale di interpretazione teologica.

Non è questo il momento di narrare dettagliatamente per quale concorso di circostanze questo importante principio fu introdotto nel testo all'ultimo periodo. A questo proposito è sufficiente rendere un omaggio riconoscente ad un Vescovo orientale, Mons. N. Edelby, il cui intervento al Concilio nella terza sessione (5 novembre 1964), ebbe un ruolo determinante nella questione di cui stiamo trattando. A questo fine crediamo utile citarne le due frasi essenziali: „Non si può separare la missione dello *Spirito Santo* dalla missione del Verbo Incarnato. È questo il primo principio teologico di qualsiasi interpretazione della Sacra Scrittura. E non si può dimenticare che, oltre alle scienze ausiliari di ogni genere, il *fine* ultimo dell'esegesi cristiana è la *comprensione spirituale* della Sacra Scrittura alla luce di Cristo risuscitato"[6].

---

[6] *Acta Synodalia*, III, 306 (il corsivo è nostro).

Tra la terza e la quarta sessione, parecchi Vescovi avevano richiesto l'inclusione di questo principio di interpretazione. La Commissione dottrinale aveva aderito, chiedendo semplicemente di aggiungere in nota due riferimenti: uno alla *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (EB 469); l'altro a un testo importante di S. Girolamo (*In Gal.* 5,19-21: PL 26, 417 A), al quale già rinviava l'enciclica.

In che modo, con questo inciso sullo Spirito, vengono sfumate o approfondite le norme teologiche che si trovavano già nello schema precedente del testo della Costituzione?

Il richiamo a S. Girolamo, di cui abbiamo parlato, è importante. In effetti è proprio presso di lui che, nella tradizione occidentale, questo principio di interpretazione ha trovato la sua più chiara formulazione; dopo di lui però riapparirà sotto varie forme in tutta la patristica latina, nel Medio Evo e sino al Rinascimento. Ma S. Girolamo stesso l'aveva mutuato da Origene; e dopo il Maestro d'Alessandria, il principio conobbe uno sviluppo parallelo anche in Oriente. Dunque a giusto titolo il P. Congar poteva scrivere recentemente: „Nella Chiesa non si è mancato mai di affermare che nessuno può comprendere la Parola di Dio senza il medesimo Spirito che l'ha ispirata: sempre l'unità dell'oggetto con il soggetto"[7].

La formula è felice. Il „principio di Girolamo" (lo chiamiamo così per brevità) comporta di fatto un aspetto soggettivo e uno oggettivo. Il primo significa che per comprendere veramente un testo della Sacra Scrittura, l'esegeta dovrà in un certo senso mettersi in comunione con la fede e con l'esperienza spirituale del suo autore. S. Gregorio scriveva nelle *Moralia su* Giobbe: „Le parole di Dio non possono essere affatto comprese senza la sua sapienza; perché se qualcuno non ha ricevuto lo Spirito di Dio, questi non può in alcun modo comprendere le parole di Dio"[8].

Il senso oggettivo del principio è un corollario immediato dell'ispirazione della Scrittura?

I Padri compresero ciò in un senso teologico e non psicologico. Secondo Origene, scrive il P. de Lubac, „lo Spirito Santo abita nella Scrittura. Egli – si può dire – ne costituisce il fondo"[9]. Ne segue che la Scrittura contiene

[7] Y. Congar, „Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?", *REtAUg* 28 (1982) 86-99 (cf. 96).

[8] *Moralia*, XVIII, 39, 60: PL 76, 72 A.

[9] H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Théologie 16, Paris 1950, 296.

un senso più profondo del senso ovvio; è il senso voluto dallo Spirito Santo, il senso spirituale: „Le Scritture, scrive Origene nel *De principiis,* furono composte sotto l'azione dello Spirito di Dio; al di là del loro senso ovvio, posseggono un altro senso che sfugge ai più. Perché ciò che vi sta scritto è allo stesso tempo la figura di certi misteri e l'immagine delle realtà divine"[10].

Torniamo alla Costituzione *Dei Verbum.* Qui ugualmente il principio dell'interpretazione „nello Spirito" è legato al dogma dell'ispirazione: si parla dello Spirito *„nel quale è stata scritta* la Sacra Scrittura". Lungi dall'essere una parentesi che sarebbe stata inserita in un modo maldestro e che non avrebbe nessun particolare rilievo, l'inciso stabilisce al contrario, sia con le tre norme teologiche che seguono, sia con il contesto precedente, un collegamento stretto: l'interpretazione *„nello Spinto"* è proprio quella che consente di comprendere „ciò che Egli stesso (Dio) ha voluto comunicarci" (n. 12,1), essa fa scoprire „la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere" (n. 11,1). Il tema che noi studiamo in questo momento si ricongiunge dunque esattamente con quello che abbiamo considerato poc'anzi, il tema della *Verità salutare* della Scrittura.

Potrebbe – in questo contesto – dire una parola su un altro punto di novità della Dei Verbum, *e, cioè, dell'unità di tutta la Sacra Scrittura?*

E' questo un aspetto ricordato anche dal cardinale Ratzinger nella sua grande conferenza sull'esegesi tenuta a New York nell'1989. „L'esegeta deve rendersi conto di non abitare una regione neutra al di sopra o al di fuori della storia della Chiesa. Pretendere che si possa accedere direttamente a ciò che è puramente storico non può che produrre un corto circuito. Il primo presupposto di ogni esegesi è di accettare la Bibbia come un unico libro. Facendo questo l'esegesi ha già scelto una posizione che non risulta di un approccio solo letterario. L'esegeta che fa questo ha compreso che questo testo letterario è prodotto da una storia che ha una coesione interna, e questa storia è un vero luogo di comprensione".

Anche questo aspetto viene ripreso dal Catechismo, che nel paragrafo 134 cita un testo medievale di Ugo di San Vittore molto bello: *„Omnis Scriptura divina unus liber est, et ille unus liber Christus est, quia omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur"* (Tutta la divina Scrittura è un libro solo e quest'unico libro è Cristo; infatti tutta la divina Scrittura parla di Cristo e in Cristo trova compimento).

[10] *De principiis*, I, Praef. 8: SC 252, 84.86.

Allora si capisce: poiché tutta la Scrittura è ispirata dallo stesso Spirito, il disegno di salvezza narrato dalla Bibbia unifica i Settanta autori del testo sacro in un libro solo, il cui contenuto ultimo, reale e attuale è Gesù Cristo.

Un altro aspetto della Dei Verbum *troppo ignorato, è l'unità tra Sacra Scrittura e Tradizione:*

Si legge nella Dei Verbum: „La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura sono tra loro strettamente congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine" (*DV* 9). In questo senso, un recupero dello spirito, con cui i Padri della Chiesa si accostavano al testo sacro sarebbe salutare e fecondo anche per l'esegesi contemporanea, permettendo di leggere e interpretare la Sacra Scrittura *„alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta"*.

La grande intuizione dei Padri era che lo Spirito sta nella lettera. Se la lettera della Scrittura è ispirata, carica di Spirito, la lettura del testo biblico deve raggiungere il suo livello spirituale: testo e Spirito.

Per un'esegesi che sia insieme critica, rispettosa dei moderni metodi filologici, e aperta alla profondità contenuta nel testo stesso, secondo la grande analogia del *Verbum caro factum est.*

Per gli autori medievali, il Verbo incarnato era il *Verbum abbreviatum,* la sintesi di tutto ciò che Dio voleva dire agli uomini.

All'inizio di questa conversazione è stato detto che manca ancora una ricerca storica completa sulle diverse posizioni della Chiesa circa la Bibbia dalla fine del secolo XIX sino ai nostri giorni. Nel tentativo di strutturare questi cento anni in diversi periodi, seguendo i principali documenti del Magistero sulla Scrittura, quali grandi tappe si possono distinguere?

Tre tappe: e in ciascuna di queste si manifesta una preoccupazione differente; perciò è normale che vi si trovino ogni volta anche diverse raccomandazioni a coloro che devono fare l'esegesi nella Chiesa.

La *prima* tappa comprendeva un mezzo secolo: andava dalla prima alla terza delle grandi encicliche (*Providentissimus Deus* di Leone XIII, nel 1893; *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, nel 1943); includeva perciò tutto il periodo della crisi modernista. Questo periodo era chiaramente dominato dalla preoccupazione *apologetica* di difesa della Scrittura contro gli „errori moderni".

La *seconda* tappa ha avuto inizio con l'enciclica di Pio XII. Riconoscendo la legittimità e la necessità di usare i metodi critici e *scientifici* nell'esegesi,

metteva un punto finale dopo l'oscuro periodo del modernismo e dell'antimodernismo. Questo nuovo orientamento era indispensabile; e rimane ormai irreversibile. Ma conteneva un equivoco.

L'enciclica *Divino afflante Spiritu,* nonostante il suo titolo, non parla quasi della Rivelazione e dello Spirito Santo. La preoccupazione maggiore del documento infatti era quella di raccomandare lo studio letterario e storico della Bibbia, e non tanto quella di sottolineare le questioni dottrinali. L'enciclica era una vera liberazione sul piano dei metodi scientifici, ma non era affatto ispiratrice nel piano teologico. Bisogna pur riconoscere che su questo punto l'accentuazione è differente da quella della tradizione antica: i Padri vedevano il Cristo come il centro di tutta la Scrittura[11], perché Egli, Egli solo, è „la Verità" (cf. *Gv* 14,6). Perciò, secondo gli antichi, egli è la sorgente della Rivelazione, in Lui si trova il *senso* vero e ultimo di tutta la Scrittura. E nessuno la può comprendere bene se non nella luce dello „Spirito della verità" (cf. *Gv* 16,13) e della Tradizione della Chiesa. Questi differenti temi erano appena sfiorati nella *Divino afflante Spiritu*.

Nella Costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II, invece, appaiono di nuovo. Si apre così una *terza* e nuova tappa, dove domina l'interesse *ecclesiale e teologico*. Come ha detto egregiamente H. de Lubac, „uno dei principali meriti (della *Dei Verbum)* è quello di aver riportato tutto all'unità Unità del Rivelatore e del Rivelato: Gesù Cristo, «autore e consumatore della nostra fede»; unità in lui dei due Testamenti, che a lui rendono testimonianza; unità della Scrittura e della Tradizione, che non si possono mai separare; unità, presentata nell'ultimo capitolo, del Verbo di Dio sotto le due forme con le quali Egli si rende presente tra noi: la Scrittura e l'Eucaristia"[12].

Avviandoci a conclusione si può ragionevolmente affermare che la Costituzione Dei Verbum *è un documento di grande portata teologica?*

La storia della salvezza di cui parla non è nel medesimo piano della storia profana. La Rivelazione, quella descritta nel cap. I, si attua senz'altro *nella* storia, ma non si *identifica* soltanto con gli eventi della storia. „Gli avvenimenti di cui parla la fede non sono semplicemente dei momenti storici", scriveva

[11] Cf. questo celebre testo di Ugo di S. Vittore, *De arca Noè morali*, II, 8-9: „Omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur... omnis divina Scriptura unus ille liber est, qui liber vitae est" (Ogni Scrittura divina parla di Cristo e ogni Scrittura divina si compie in Cristo... ogni divina Scrittura è quell'unico libro, che è il libro della vita" (PL 176, 642 C - 643 A).

[12] H. De Lubac, *La Révélation divine*, Paris 1983, 174.

alcuni anni fa J. Ladrière[13]. La „verità" della Scrittura dunque non è affatto unicamente la sua *verità storica,* più o meno bene riscontrata; ma è la *verità della salvezza, „la* verità racchiusa nel mistero di Cristo" (24), quella che G. Sohngen chiama la „verità interiore del mistero": è il valore di rivelazione che possiede la storia biblica per la fede cristiana. Questa „verità" della Scrittura non può essere conseguita con il solo metodo storico-critico; essa non può essere compresa se non quando la Parola di Dio è letta „nello Spirito nel quale è stata scritta". Citiamo ancora H. de Lubac: „La Scrittura interpretata *nella Chiesa* sotto l'illuminazione dello Spirito Santo, questa è l'asse portante di tutta l'economia tradizionale"[14].

È proprio ad una riscoperta di questa economia e di questa tradizione che la *Dei Verbum* ci invita.

Per concludere: ci si domanda molte volte in questi ultimi anni se e in quale misura ci sia stata una „ricezione" del Vaticano II.

La risposta varia necessariamente secondo i documenti conciliari che vengono esaminati e l'argomento che si studia. Per ciò che concerne la Costituzione *Dei Verbum* e la sua dottrina sull'interpretazione della Scrittura, si deve riconoscere che la medesima non ha avuto una larga eco; in questo senso bisogna dire che non c'è stata ancora una sua „ricezione". Ma l'appello che essa rivolge ai biblisti e ai teologi continua a risuonare; il programma che ci propone aspetta di essere realizzato nei prossimi anni.

---

[13] J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris 1970, 228.

[14] H. De Lubac, *La Révélation divine*, 162 (il corsivo è nostro).

DECRETUL DESPRE APOSTOLATUL LAICILOR
APOSTOLICAM ACTUOSITATEM

Pr. lect. univ. Ştefan Lupu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Dacă ar fi întrebaţi toţi episcopii, preoţii şi laicii, care, în moduri diferite, au colaborat la pregătirea Decretului *De apostolato laicorum*, ce idei principale au inspirat lucrările comisiei lor, ei ar răspunde că au fost două: pe de o parte, să adune orientările şi să folosească învăţăturile ce veneau de la 40 de ani de experienţă, timp în care, răspunzând apelului papilor şi episcopilor, apostolatul laicilor s-a organizat şi s-a dezvoltat în toată lumea; pe de altă parte, nevoia de a pune în lumină, pentru a-i face mai convinşi pe toţi credincioşii botezaţi, că apostolatul este o datorie ce derivă din esenţa însăşi a stării creştine. Două perspective foarte simple, care, totuşi, deschideau un câmp imens de studiu şi de muncă, mai întâi, pentru comisia pregătitoare şi, apoi, pentru cea conciliară.

Obişnuinţa unei vieţi creştine în mod pasiv tradiţională adormise, în mulţi catolici, conştiinţa propriei responsabilităţi în Biserică. Mergând, de aceea, la fundamentele înseşi ale vocaţiei creştine, la lumina marilor învăţături ale Constituţiei *Lumen gentium*, era posibil să se trezească şi să se zdruncine acea conştiinţă, astfel încât să se delineeze fizionomia adevăraţilor apostoli, pe care Biserica spera să-i vadă apărând tot mai numeroşi.

Prezentăm în continuare, în mod schematic şi sintetic, Decretul *Apostolicam actuositatem*[1].

Decretul conciliar începe prin a defini natura şi caracterul apostolatului laicilor, oferind, apoi, directivele pentru exercitarea sa. Apostolatul laicilor este astăzi necesar, mai ales, dacă avem în vedere autonomia crescândă a multor sectoare ale vieţii umane, care uneori a adus cu sine o anumită distanţare de ordinea etică şi religioasă. Apostolatul laicilor, necesar în toate timpurile, astăzi îmbracă un caracter de urgenţă din cauza numărului redus al clericilor, care uneori sunt împiedicaţi să-şi exercite propria slujire sacră.

Apostolatul şi spiritualitatea laicilor

Vocaţia creştină este chemare la apostolatul pe care Biserica îl exercită împreună cu toţi membrii săi. În unire cu Cristos capul, laicii îşi desfăşoară

[1] Decretul *Apostolicam actuositatem* a fost aprobat de 2342 de părinţi, pe data de 18 noiembrie 1965, cu 2340 de voturi *pentru* şi două *contra*.

spiritualitatea folosindu-se de ajutoarele spirituale comune tuturor credincioşilor. Această spiritualitate trebuie, apoi, să se exprime în starea căsătoriei, a familiei, a celibatului, a profesiunii în care se află fiecare şi trebuie să țină seama de competența, simțul civic şi virtuțile sociale.

Apostolatul Bisericii şi al tuturor membrilor ei este orientat, înainte de toate, să răspândească mesajul lui Cristos şi să împărtăşească harul său. Misiunea specifică a laicului are în vedere însuflețirea ordinii temporare. De-a lungul istoriei, folosirea bunurilor temporale a fost viciată de mari erori şi chiar astăzi nu puțini au o încredere excesivă în progres şi sunt înclinați spre o idolatrie a bunurilor temporale. Misiunea laicilor este să lucreze direct asupra ordinii temporale, făcând-o conformă principiilor vieții creştine; în acest cadru trebuie amintită importanța acțiunii sociale a creştinilor.

Locul unde se desfăşoară apostolatul laicilor

Laicul este chemat să participe la viața şi acțiunea Bisericii la nivel parohial, diecezan, național şi internațional, însuşindu-şi şi angajamentul misionar.

Apostolatul în mediul social propriu este sarcina specifică a laicului care o va îndeplini: a) prin coerența vieții cu principiile credinței; b) prin caritatea fraternă ce îl face părtaş la situația, munca şi aspirațiile fraților; c) prin conştiința participării la edificarea ordinii sociale.

În ordinea națională şi internațională, laicii catolici sunt invitați să se dedice binelui comun, în iubirea față de patrie şi în îndeplinirea fidelă a datoriilor civile, colaborând cu toți oamenii de bunăvoință, pentru atingerea binelui comun.

Apostolatul asociat şi individual

Laicii pot exercita apostolatul atât individual, cât şi adunați în comunitate sau asociații. Toți laicii sunt chemați la apostolatul personal, între ale cărui forme trebuie să fie amintite mărturia vieții, vestirea cuvântului lui Dumnezeu, conştiința de a colabora cu Dumnezeu la edificarea ordinii temporale. Acest apostolat personal este deosebit de important acolo unde libertatea Bisericii este grav împiedicată sau unde catolicii sunt puțini şi dispersați.

De mare importanță este apostolatul asociat atât în comunitatea Bisericii, cât şi în diferitele ambianțe în care numai el este în măsură să atingă pe deplin toate finalitățile apostolatului de azi. Formele apostolatului asociat sunt diferite. Între acestea trebuie semnalate cele care întăresc o unitate mai strânsă între credință şi viață, şi chiar organizațiile internaționale.

Laicii, păstrând relaţiile necesare cu autoritatea bisericească, pot crea asociaţii sau pot intra în cele existente deja; totuşi, trebuie să caute să evite dispersarea şi interferenţa.

Conciliul recomandă acele tipuri de asociaţii ale căror caracteristici sunt: a) scopul apostolic al Bisericii (evanghelizarea şi sfinţirea); b) asumarea de către laici a propriei responsabilităţi, în comuniune cu ierarhia; c) munca unită într-un corp organic; d) direcţiunea superioară a ierarhiei care poate marca această cooperare şi cu un „mandat" explicit.

Relaţia cu ierarhia

Apostolatul laicilor admite diferite tipuri de relaţie cu ierarhia, în funcţie de formele şi obiectul apostolatului însuşi. Există forme create de libera voinţă a credincioşilor şi care pot, în unele circumstanţe, să-şi îndeplinească mai bine misiunea lor, dar nici una nu-şi poate revendica titlul de „catolică" fără consimţământul ierarhiei.

Clerul este invitat să aibă o mare grijă faţă de laici şi munca lor apostolică şi, mai ales, preoţii delegaţi să-i asiste trebuie să se dedice lor cu cea mai mare grijă.

În dieceze şi în parohii, este de dorit să existe consilii în care să poată colabora clericii, călugării şi laicii.

Formarea în vederea apostolatului

Pentru apostolat este nevoie de o formare specifică fie în ce priveşte progresul interior al laicului, fie în ce priveşte schimbarea circumstanţelor în care se desfăşoară acţiunea sa. Laicii trebuie să fie formaţi la o maturitate umană, conform talentului şi stării fiecăruia. Pe lângă formarea morală şi doctrinală, trebuie dezvoltată o formare pentru convieţuire şi dialog, o formare pentru fermitatea judecăţii, ţinând mereu cont de integritatea persoanei umane, în armonia sa.

Diferitele forme de apostolat au nevoie de o formare specială: a) cât priveşte evanghelizarea, laicii trebuie să fie pregătiţi, mai ales, asupra acelor puncte de doctrină puse în discuţie de materialism; b) cât priveşte ordinea temporală, trebuie să fie educaţi asupra semnificaţiei şi valorii bunurilor temporale şi asupra doctrinei morale şi sociale a Bisericii; c) cât priveşte, în sfârşit, operele de caritate, va trebui să fie educaţi, încă din copilărie, să împartă şi să vină în ajutorul fraţilor nevoiaşi.

Conciliul îi îndeamnă pe toţi laicii să răspundă cu generozitate vocii lui Cristos şi îndemnului Duhului Sfânt.

APOSTOLICAM ACTUOSITATEM

În dialog cu d-l Guzmán Carriquiry[1]

Il Concilio Vaticano II, al fine di risvegliare nella coscienza dei Laici battezzati una più chiara consapevolezza del loro posto, dei loro uffici e della loro vocazione nella Chiesa e di promuovere in essi una più viva partecipazione alla missione di salvezza da Cristo comunicata a tutt'intero il Popolo di Dio, ha dedicato due importanti Capitoli, il II e il IV, della Costituzione „De Ecclesia" ai fedeli Laici o almeno anche a loro; della loro vocazione alla santità e della fisionomia specifica della loro spiritualità tratta pure il capitolo V della medesima Costituzione.

Se è vero che „la vocazione cristiana è per sua natura anche vocazione all'apostolato" e che „tutta l'attività del Corpo Mistico ordinata a rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione" si chiama „apostolato", è chiaro che la *magna charta* del Vaticano II – appunto la Costituzione *Lumen Gentium* – non poteva illustrare il mistero della Chiesa senza dare largo spazio a ciò che è comune a tutti i membri del Popolo di Dio. E a ciò che è proprio di quei fedeli che, senza appartenere all'ordine sacro né allo stato religioso sancito nella Chiesa, sono stati incorporati a Cristo con il Battesimo e costituiti Popolo di Dio e, nella loro misura, sono partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, e, per la loro parte, compiono nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano (cfr. *LG* 31).

In realtà i più alti principi per una teologia del Laicato e dell'apostolato laicale sono magnificamente espressi nella Costituzione *Lumen Gentium*. Il compito, però, di sviluppare quelle grandi e dense enunciazioni di principio, di illustrare la natura, l'indole e la varietà dell'Apostolato dei Laici e di dare direttive pastorali per un più efficace esercizio dell'apostolato stesso, veniva demandato a un altro importante Documento Conciliare: il Decreto

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Guzmán Carriquiry, născut în anul 1944 la Montevideo (Uruguay), căsătorit, cu patru copii. Din 1972 s-a stabilit la Roma şi lucrează ca subsecretar la Consiliul Pontifical pentru Laici, fiind primul laic pe care Papa Paul al VI-lea l-a numit responsabil al unui oficiu din Vatican.

sull'Apostolato dei Laici, promulgato il 18 novembre 1965, che, rifacendosi alla dottrina perenne della Chiesa e insieme all'esperienza dei decenni precedenti al Concilio in ordine all'attività dei Laici battezzati nella Chiesa e alla situazione e alle attese del mondo contemporaneo, può considerarsi la consacrazione ufficiale di un profondo e multiforme movimento del laicato cattolico in atto nella Chiesa, la carta costituzionale della presenza e della responsabilità dei Laici nella Chiesa stessa e insieme lo strumento per una forte e disciplinata promozione dell'azione apostolica laicale.

Il rinnovamento della Chiesa coinciderà in larghissima misura con l'attuazione delle linee programmatiche tracciate in questi capitoli della Costituzione „De Ecclesia" e nel Decreto sull'Apostolato dei Laici.

Abbiamo già detto che il Decreto suppone la Costituzione „De Ecclesia". In che senso questa opportuna sottolineatura?

Le grandi ricchezze dottrinali sono nella Costituzione. Il Decreto senza la Costituzione sarebbe troppo giuridico-esortativo e, forse, poco teologico. La Costituzione senza il Decreto rimarrebbe forse troppo generica. Insomma i due documenti, di indole differente, sono tra loro complementari. Inoltre, i due Documenti hanno dinnanzi il panorama della Chiesa universale: esigono pertanto ulteriori determinazioni per esprimere più adeguatamente la nostra realtà ecclesiale. Non dispensano quindi di attingere al ricco magistero dei Sommi Pontefici: quelli precedenti al Concilio e – come vedremo – coloro che all'Assise Ecumenica hanno dato esecuzione e compimento.

Il Vaticano II insiste nel presentare l'apostolato come missione di tutto il Popolo di Dio.

E a ragione. Esso deriva direttamente dalla consacrazione operata in noi da Cristo nel Battesimo e dall'inserimento in Cristo realizzato dal carattere battesimale. Consacrazione e rapporto con Cristo sono resi, inoltre, più profondi e più intimi dal carattere della Confermazione.

Va sottolineato, tuttavia, che tra il ministero gerarchico e la funzione laicale nella missione della Chiesa e quindi nell'azione apostolica c'è distinzione di ordine e di grado, ma non separazione, bensì reciproca carità, mutuo servizio e complemento nell'unità della Chiesa.

Si deve pure fare grande attenzione alla molteplicità dei „ carismi, anche i più semplici": i responsabili dell'apostolato li devono vagliare, riconoscere e disciplinare, mai disprezzare e ostacolare.

„Voi ben sapete – ricordava Giovanni Paolo II nel corso del suo primo viaggio apostolico in Messico – *come il Concilio Vaticano II abbia fatto sua la grande corrente di promozione del laicato, approfondendone i fondamenti teologici, integrandola e dandole luminoso rilievo nell'ecclesiologia della* Lumen Gentium*, dando autenticità e impulso all'attiva partecipazione dei laici alla vita e alla missione della Chiesa".*

Sappiamo che questa corrente storica di promozione dei laici – uno dei fatti più importanti del secolo ventesimo ecclesiale – fu originata e si avvalse di successivi impulsi nel processo d'una progressiva maturazione d'una più profonda autocoscienza della Chiesa circa il proprio essere e la propria missione nel nostro tempo. Su questa preparazione, remota e prossima, del Concilio Vaticano II, che affonda le sue radici storiche nella seconda metà del secolo scorso, esiste già un gran numero di ricerche e studi. Nuove esigenze e nuove modalità di partecipazione dei fedeli laici si promuovono allora, in Europa, di fronte al progressivo disgregarsi delle cristianità rurali tradizionali, alla rottura fra *il trono e l'altare* e alle ostilità e persecuzioni scatenate contro la Chiesa dalle nuove dirigenze politiche e intellettuali secolarizzanti, alle profonde ripercussioni sociali e culturali provocate dall'estendersi del processo della *rivoluzione industriale* e dal conseguente emergere di nuove società in fase di montante scristianizzazione. I rinnovati studi biblici e patristici di fine secolo, l'intrapreso cammino di rinnovamento ecclesiologico, nuovi carismi e nuove comunità missionarie *ad gentes,* la rinascita dell'associazionismo cattolico, i movimenti e le esperienze del *cattolicesimo sociale*, concorsero a scavare alvei e a dare consistenza a questo positivo protagonismo dei fedeli laici.

Si doveva attendere il Concilio Vaticano II perché la Chiesa Cattolica nel suo insieme aspirasse – come ebbe a scrivere Giovanni XXIII nella Costituzione Apostolica Humanae Salutis *del 25 dicembre 1961 – a mettere in contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno.*

Di fatto, nel Vaticano II, con una rinnovata autocoscienza, la Chiesa riconosceva in sé la partecipazione di tutto il Popolo di Dio al dono sacerdotale di Cristo, inserendo il sacramento dell'Ordine – gerarchico e ministeriale a un tempo – nel contesto universale del sacerdozio dei fedeli. Si parlò, allora, di *rivoluzione copernicana.* Al tempo stesso, questa medesima autocoscienza apriva prospettive nuove alla missione, reinnestando la presenza e il servizio della Chiesa nel mondo, d'una Chiesa che, non certo ripiegata su se stessa, ma avendo piuttosto *abbattuto i bastioni,* va *ad gentes,* solidale con „le gioie e le speranze, le tristezze le angosce degli uomini d'oggi,

dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono", pur consapevole che „l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo" (*GS* 1, 39).

Non invano il Concilio Vaticano II rappresentava „il fondamento e l'inizio di una gigantesca opera d'evangelizzazione del mondo moderno, che è arrivato a un nuovo crocevia della storia umana, nel quale attendono la Chiesa compiti d'una gravità e ampiezza immense".

Si trattava di *tornare alle fonti* per riproporre la radicalità e il fascino della presenza di Gesù Cristo in mezzo agli uomini, e di farlo per mezzo d'una rinnovata autocoscienza e autorealizzazione della Chiesa, ringiovanita dalla santità nel suo slancio missionario verso tutti coloro che non credono o non vivono più la fede ricevuta con il Battesimo, raggiungendo e convertendo – con la potenza dell'Evangelo di Cristo – la coscienza personale e altresì collettiva degli uomini, le attività in cui sono coinvolti, e i loro ambienti di vita. Nessun battezzato potrebbe restare estraneo e ozioso di fronte a questa ineludibile responsabilità. Dei laici, il Concilio sottolineerà che „le condizioni odierne richiedono che il loro apostolato sia assolutamente più intenso e più esteso" (*AA* 1).

Si profila allora quell'autocoscienza conciliare riguardo ai fedeli laici, che Giovanni Paolo II sintetizzerà luminosamente commemorando il ventesimo anniversario del Decreto *Apostolicam Actuositatem* evidenziandovi il „pieno riconoscimento della dignità e responsabilità dei laici in quanto *christifideles*, in quanto incorporati a Cristo, ossia in quanto membra vive del suo Corpo, partecipanti di questo mistero di comunione in virtù dei sacramenti del battesimo e della cresima e del conseguente sacerdozio comune e universale di tutti i cristiani... chiamati a vivere, a testimoniare e condividere la potenza della Redenzione di Cristo – chiave e pienezza del senso dell'umana esistenza – in seno a tutte le comunità ecclesiali e in tutti gli spazi dell'umana convivenza: nella famiglia, nel lavoro, nella nazione, nell'ordine internazionale". Queste dignità, corresponsabilità e partecipazione dei fedeli laici, alla luce delle inseparabili dimensioni di mistero, comunione e missione della Chiesa, sono riprese e uniformate, approfondite e sviluppate dell'Esortazione postsinodale *Christifideles Laici*.

Oggi può considerarsi superata quella condizione di minorità in cui restavano reclusi i fedeli laici, come se si trattasse da una parte d'una capitis diminutio *rispetto al clero, per cui i laici sarebbero destinatari e clienti*

massivi della azione pastorale, niente più d'una forza ausiliaria, così come, d'altra parte, rispetto ai religiosi, da considerarsi cristiani di seconda classe, guardati con sufficiente indulgenza per le loro commistioni e debolezze mondane. Donde il predominare d'una loro configurazione puramente „negativa", in quanto essi non appartengono né allo stato clericale né a quello religioso, per cui i fedeli più praticanti e devoti tendevano ad assimilarsi, come ideale, sia ai preti sia ai religiosi.

La *teologia del laicato* – che fu in auge nei decenni del 1940, del 1950 e del 1960, con non pochi influssi sull'elaborazione dei testi del Concilio Vaticano II, la cui opera più completa e nota fu quella di Yves Congar – mirò a fondare lo *specifico* del laico in relazione a quello del sacerdote e del religioso. Si cercava allora di evidenziare, mettere a fuoco a forti tinte, situare al centro della vita e dell'attenzione ecclesiali, l'identità del laico. Accentuandosi il valore della differenza, della diversità, della specificità, furono tempi di ricerca e accentuazione d'una spiritualità laicale, d'un impegno laicale, di esaltazione d'una laicità nel mondo. In quell'*ora dei laici* resero un prezioso servizio – questo sì – di riconoscimento e di pieno ingresso di settori laicali emergenti nella scena ecclesiale. Ciò diede un colpo d'ali alla consapevolezza della dignità dei laici e alla rivendicazione e all'esercizio delle loro responsabilità nella Chiesa. L'affermazione dell'autonomia dei laici, dei loro stili e campi specifici, si librava ancora sul tangibile campo d'una reazione di resistenza e sospetto alle pretese d'una Chiesa *clericale*. Senonché codesta identità specifica, non poteva definirsi che per via di contrapposizione. Non per caso l'immagine d'una comunione ecclesiale offuscata e disarticolata in segmenti di tipo quasi corporativo – clero, religiosi e laici – in lotta per una rigida e gelosa delimitazione di sfere d'azione, per un'affermazione e una ridistribuzione dei loro rispettivi diritti, poteri e funzioni, arrivò a predominare nei comportamenti di non pochi *agenti pastorali*. I rapporti e gli atteggiamenti fra clero e laicato costituirono un campo tematico oltremodo tensionale, soprattutto negli anni Sessanta: un interminabile e svariatissimo zibaldone d'aneddotica ecclesiastica. Furono altresì frequenti le contrapposizioni schematiche e disgregatrici fra una *Chiesa-Popolo di Dio* e una *Chiesa-Gerarchia,* fra una *Chiesa-comunità* e una *Chiesa-istituzione.*

Al tempo stesso, una siffatta definizione per opposizione, o perfino per contrapposizione, finiva con lo sfumare la coscienza della comune radicale identità e uguale dignità di tutti i fedeli cristiani, basata su fondamenta qualitativamente assai più rilevanti dei motivi di distinzione, a volte – per di più – accozzati tra di loro secondo criteri diversi.

Per tutto questo fu ben compresa come cosa necessaria e opportuna in sintonia con la sostanza degli insegnamenti conciliari al riguardo, che l'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici*, a vent'anni dal Vaticano II, volle conferire alla vocazione, alla dignità e alla responsabilità dei laici nella loro condizione di *Christifideles*. Si parla non già soltanto di *laici* – un termine che dice poco e risulta culturalmente ambiguo – bensì di *fedeli laici*, *cristiani laici*, cioè *Christifideles laici*. E' ben di più d'una semplice questione nominalistica. Il sostantivo è *fedeli, christifideles,* nel quale il cointeso *en Christò* paolino esprime il segno essenziale e distintivo dell'esistenza ecclesiale del cristiano, previo, e più radicale, originario e decisivo di qualsiasi distinzione fra gli stati di vita. L'essere in Cristo, ossia il vivere la sequela di Cristo con la sua intrinseca dimensione missionaria, appartiene – in sé e per sé – a tutti i fedeli: pastori, religiosi, laici. La figura del cristiano laico, dunque, ha la sua qualificazione immediata non in rapporto al sacerdote o al religioso, bensì nel riferimento diretto a Gesù Cristo. Questo riferimento reca in se stesso una determinazione positiva fondamentale, che nessuna considerazione ulteriore dovrebbe occultare o ignorare. Esso si realizza nell'incorporazione dei fedeli a Cristo, rigenerati alla vita dei figli di Dio, uniti a Gesù Cristo al suo Corpo che è la Chiesa, unti nello Spirito Santo e costituiti in templi spirituali. „L'inserimento in Cristo per mezzo della fede e dei sacramenti dell'iniziazione cristiana – afferma Giovanni Paolo II nella *Christifideles Laici* – è la radice prima che origina la nuova condizione del cristiano nel mistero della Chiesa, che costituisce la sua più profonda «fisionomia», che sta alla base di tutte le vocazioni e del dinamismo della vita cristiana dei fedeli laici" (9).

In Cristo Gesù, morto e risorto, il battezzato è una creatura nuova (*Gal* 6,15; *2Cor* 5,17): *uomini nuovi* e *donne nuove*, rivestiti, purificati e vivificati in Cristo. Da tale grazia battesimale in-corporati a Cristo, i fedeli laici sono, a loro modo, partecipi del di Lui triplice ufficio sacerdotale o cultuale, profetico o di testimonianza e annuncio, regale o di signoria di se stessi e del mondo al servizio del Regno di Dio.

Il titolo, quindi, dell'Esortazione Apostolica postsinodale, Christifideles Laici*, è tutto un riconoscimento, è titolo d'identità e dignità; ma, al tempo stesso, è anche una sorta d'interpellanza, un appello a ravvivare questa vocazione fondamentale, un programma di vita.*

Difatti, si avverte la necessità – in modo del tutto speciale ai nostri giorni, con i forti accenti del pontificato di Giovanni Paolo II – di ricentrare con più vigore ed entusiasmo l'attenzione, la parola e la prassi della Chiesa, in quanto l'esistenza cristiana ha di più radicale e identificante, di più essenziale

e insostituibile. E che non può consistere in nient'altro che nello stesso annuncio pronunciato da Pietro sotto l'impeto della Pentecoste. „Gesù di Nazaret..., voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato... e noi tutti ne siamo testimoni... Pentitevi dunque e cambiate vita" (cfr. *At* 2,22-33; 3,12-22). Oggi, con la stessa forza, la stessa novità, lo stesso realismo di duemila anni fa.

La forza e la novità di questo annuncio si coniuga con una rinnovata modalità pedagogica: il Papa ci porta a confrontarci con Cristo in quanto presenza che irrompe nella nostra vita con un impatto sempre originario e decisivo, giacché corrispondente ai più profondi bisogni e desideri di senso e di pienezza della vita, di verità e di felicità, aneliti insopprimibili che palpitano nel *cuore* d'ogni uomo. E' perciò solo rivivendo – nell'esperienza tanto personale quanto comunitaria – lo stupore e il fascino di questa presenza che si rivelano e sprigionano energie di comunione di verità, di missione e di solidarietà fra gli uomini. Oggi che „la fede non è più un patrimonio comune né un tranquillo possesso, bensì un seme insidiato e spesso screditato" (Giovanni Paolo II, 4 maggio 1992), urge più che mai che tutti i fedeli, tutta la Chiesa, si orientino con „l'unico orientamento dello spirito, l'unico indirizzo dell'intelletto, della volontà e del cuore... verso Cristo" (*Redemptor Hominis*, 7).

Tutto si gioca, dunque, su quel „vieni e seguimi" *che, attraverso le varie circostanze della vita, di cui la Provvidenza si serve per attrarre il nostro cuore; Cristo continua a proporre la sua sequela e l'identificazione con il Santo per eccellenza.*

Sembra del tutto evidente che, a vent'anni dalla solenne chiusura del Concilio Vaticano II e dall'inizio della sua attuazione, la Chiesa avverta particolarmente la necessità di questo ri-centramento, di questa rifondazione d'una esperienza di fede di tutti i *christifideles* in rapporto a quella vocazione universale alla santità, che corrisponde al disegno originario dello stesso Concilio viene illustrata peculiarmente nel capitolo V della Costituzione *Lumen Gentium.*

Ma, perché questo rinnovato accento? Perché i tanto frequenti accenni catechetici di Giovanni Paolo II alla santità? Perché tanta assiduità nel celebrare ed evidenziare la memoria dei grandi testimoni di santità, presentati come paradigmi pedagogici delle possibilità concrete e mature che il cristiano ha di realizzarsi?

Forse perché nella prima fase del post-concilio le energie scatenate, liberatesi di camicie troppo strette, finirono col concentrarsi in dibattiti sull'interpretazione del Concilio, in polemiche ecclesiastiche, in esperimenti

di riforma di strutture ecclesiali o di creazione di nuove, in continue *corvées* di pianificazione e programmazione, col rischio della burocratizzazione prodotto dallo spropositato e troppo fiducioso moltiplicarsi di comitati, consigli, segretariati, sedute e riunioni d'ogni genere.

In tutto questo erano in gioco cose importanti, senza dubbio. Ma forse, quelle energie non erano sufficientemente radicate, sostenute, alimentate in quella fonte da cui scaturisce davvero la *dynamis* dell'autentico rinnovamento della Chiesa. A nulla valgono programmi e strutture se il sale diventa insipido. Sono solo strumenti al servizio di qualcosa d'assai più grande e profondo. „La Chiesa oggi – ripete Giovanni Paolo II – necessita non tanto di riformatori, quanto di santi".

Poiché „i santi sono i più autentici riformatori" ed evangelizzatori. Non caricature meramente devozionali, ma testimoni di grande umanità, uomini nuovi nel cammino di crescita verso la piena statura rivelata da Cristo, l'uomo perfetto!

Il Papa lo diceva nella giornata commemorativa del ventesimo anniversario del decreto conciliare sull'apostolato dei laici, affermando: „Oggi la Chiesa ha bisogno di grandi correnti, movimenti e testimonianze di santità fra i christifideles*, giacché è dalla santità che nasce ogni autentico rinnovamento della Chiesa, ogni arricchimento dell'intelligenza della fede e della sequela cristiana, ogni feconda riatualizzazione vitale del cristianesimo a favore delle necessità degli uomini e d'una rinnovata forma di presenza nel cuore dell'esistenza umana" (18 novembre 1985).*

„Non abbiate paura d'essere santi", diceva ancora il Papa alle centinaia di migliaia di giovani riuniti a Santiago de Compostela (14 agosto 1989). E' solo nella santità – in quanto sequela di Cristo, per cui si arriva a proclamare: „non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" – che si sostiene e s'irradia la partecipazione dei fedeli laici alla comunione e alla missione della Chiesa. E' la santità della Chiesa – nella perfezione della carità – il segreto sorgivo e la misura infallibile della sua laboriosa attività apostolica e del suo slancio missionario.

Ebbene, la grandezza e sublimità di questa vocazione – di chiamati e destinati alla „perfetta unione con Cristo" – si vive nella pungente consapevolezza dei propri limiti, delle fragilità e miserie umane, nell'esperienza del peccato. Per questo essa richiede, con l'aiuto della grazia, un processo di continua conversione di vita.

Il Concilio Vaticano II ha additato con particolare vigore il divorzio tra la fede che si professa e la vita quotidiana, tra le occupazioni professionali

e sociali e la vita religiosa, come uno „tra i più gravi errori del nostro tempo” (GS 43).

Qui si ravvisa quella *rottura tra evangelo e cultura,* in cui Paolo VI additava „senza dubbio il dramma della nostra epoca” (*EN* 20). L'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici* riprende questo pensiero additando la tendenza alle „due vite parallele”, frammentate, parzializzate (n. 59). All'opposto, occorre andar oltre ogni ritualismo, moralismo e spiritualismo – nei quali la fede non arriva a interpellare né a convertire la vita del battezzato – per promuovere una più compiuta interiorizzazione e appropriazione personale dell'annuncio evangelico, in modo che la fede aumenti e sia sempre di più il senso e l'esperienza fondante di tutto lo spessore e l'orizzonte dell'esistenza.

Nella pedagogia del disegno conciliare tutti i *christifideles* sono specialmente chiamati a prender coscienza del proprio battesimo e della novità di vita che esso comporta, in quanto germe fecondo, perché questo fruttifichi e Cristo si manifesti nel volto di ciascun battezzato. Occorre, quindi, suscitare nei fedeli una formazione della coscienza, di quegli atteggiamenti e comportamenti che siano coerenti con la fede ricevuta; ossia che diano forma soggettiva, nell'esistenza cristiana, agli insegnamenti oggettivi della Chiesa. Mentre, per un verso, appare di capitale importanza che la formazione dei fedeli sia in grado d'incorporare fedelmente, integralmente e organicamente la verità della fede e della dottrina cattolica ricevute dalla Rivelazione e dalla tradizione ecclesiale – e compendiate in quel prezioso strumento che è il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica* – per un altro tutto questo deve suscitare uno sviluppo della sensibilità e della mentalità cristiane, perché si crei nei fedeli una sorta di abitudine che li metta in grado di reagire di fronte a tutti gli eventi e le situazioni della vita con criteri di giudizio e modalità di comportamento informati dalla fede. „Questa realtà obiettiva del mistero della Redenzione – affermò il Papa annunciando l'Anno Giubilare straordinario il 23 dicembre 1982 – deve tramutarsi in realtà soggettiva, propria di ciascuno dei credenti, per conseguire la sua efficacia concreta, nelle condizioni storiche dell'uomo che vive, che soffre e che lavora in questa fase del secondo millennio dopo Cristo”. E non si tratta d'un mero sforzo, sempre fragile, di coerenza morale. Sono l'incontrare Gesù Cristo e il seguirlo, a trasfigurare la vita dell'uomo. Nulla di questo può risultargli estraneo. Su tutto dovrà imprimere la sua „forma”: sullo studio e sul lavoro, sugli affetti, sulla vita matrimoniale e familiare, sull'uso del tempo libero e del denaro, sul modo di analizzare la realtà, sulle opzioni politiche. Così la fede si verifica e cresce in quanto certezza sperimentata nella vita, e non ridotta a discorso astratto e formale. La testimonianza profetica dei *christifideles*

è questo far evidente, sperimentabile, incontrabile, la presenza di Cristo misericordiosa, redentiva, tanto nell'esistenza personale quanto nella sociale. E nel dimostrare che Cristo rivela realmente il mistero dell'uomo, conferisce un senso radicale e unitario alla totalità dell'esperienza umana, è risposta e cammino di pienezza per le esigenze e gli aneliti umani alla dignità e alla verità, alla bellezza e alla felicità, alla pace e alla giustizia.

E' in una siffatta sintesi di fede professata e vita personale, familiare e sociale, che sono in gioco la realizzazione della vocazione peculiare dei cristiani laici e il loro singolare contributo alla missione della Chiesa intera. Tutto il contrario d'una fede estranea e lontana dalla vita, a mala pena un frammento ogni volta più residuale dell'esperienza umana, sempre più emarginata, ridotta e immiserita sotto le pressioni del processo di secolarizzazione.

E' ben noto con quanto vigore la consapevolezza d'esser Chiesa, d'essere riconosciuti e di riconoscersi membra vive del Corpo di Cristo, d'esser valorizzati nella piena cittadinanza nel Popolo di Dio, abbia suscitato un rinnovato slancio di partecipazione attiva e responsabile dei fedeli laici nella vita e nella missione della Chiesa. Dalla metà del secolo scorso si va svolgendo un profondo processo di rinnovamento ecclesiologico, arricchito di dati biblici e riscoperte patristiche, il quale ha messo in maggior risalto, nell'autocoscienza ecclesiale, i fondamenti trinitari e cristocentrici, la realtà pneumatologica e soteriologica, le dimensioni sacramentali e comunitarie.

Suscitò profonda impressione la vigorosa esclamazione di Pio XII – il Papa della *Mystici Corporis* – rivolta ai laici: „Siate Chiesa!" E subito dopo, parlando ai Cardinali, egli ribadiva che i laici „debbono avere una sempre più chiara consapevolezza, non soltanto di appartenere alla Chiesa, ma di essere Chiesa" (20 febbraio 1946). Solo un'ecclesiologia totale – riconosceva poi Yves Congar – „può fondare e animare una teologia e una prassi del laicato". Questo rinnovamento ecclesiologico si pone nel cuore stesso del Concilio Vaticano II. La riscoperta della Chiesa come sacramento, radicato intimamente nella vita trinitaria, che significa al mondo intero il mistero del disegno salvifico, rivela la natura dinamica del Popolo di Dio, presente nella storia come segno dell'inestinguibile novità del Corpo di Cristo. E' alla luce dell'ecclesiologia conciliare che resta illuminata ed evidenziata l'originale dignità dei fedeli laici, al punto che il Decreto *Ad Gentes* arriverà ad affermare: „La Chiesa non è realmente costituita, non vive in maniera piena segno perfetto della presenza di Cristo tra gli uomini, se alla gerarchia non si affianca e collabora un laicato autentico" (*AG* 21). Nel popolo profetico, sacerdotale e regale, che è la Chiesa di Gesù Cristo, „comune è la

dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione: una sola la salvezza, una sola la speranza, e una unità senza divisione... Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli per l'edificazione del Corpo di Cristo" (*LG* 32).

Da questa consapevolezza di comune appartenenza e di uguale dignità proruppero, durante e dopo l'evento conciliare, e ai più diversi livelli, un forte slancio e vigorose correnti di partecipazione dei fedeli laici alla vita della Chiesa, dei laici battezzati non già limitati alla fruizione di servizi rituali, sebbene soggetti ecclesiali che, nel battesimo e nella cresima, come pure nella comunione eucaristica, scoprono le esigenze insite nella loro vocazione cristiana e nella loro testimonianza missionaria. Si assiste, quindi, a una presenza attiva e a una crescente assunzione di responsabilità da parte dei fedeli laici nelle più svariate comunità, servizi e istituzioni del Popolo di Dio.

La vita comunitaria ecclesiale si va rinnovando nel tessuto delle parrocchie, referenti visibili, prossimi e immediati, della Chiesa locale, aperte e accoglienti alla diversità delle componenti del Popolo di Dio, congregato nell'unità, fondamentalmente attorno alla Parola di Dio e all'Eucaristia.

Molte di esse si sono evolute verso la realizzazione d'una comunione di comunità, travalicando le forme di massificazione e, al tempo stesso, di disgregazione imperanti nel tessuto sociale. Ciò si manifesta altresì nella promozione pastorale di piccole comunità o *comunità ecclesiali di base,* che aspirano a realizzare l'archetipo delle comunità primitive, attente ai criteri di discernimento proposti dal Magistero. Prende corpo, del pari, nelle famiglie cristiane che riscoprono la loro vocazione di Chiese domestiche. Si realizza pure nelle comunità che costituiscono parte di associazioni di fedeli o sono suscitate dai carismi e dalle pedagogie di movimenti ecclesiali. Molti fedeli laici sono andati prendendo consapevolezza d'essere incorporati in una Chiesa particolare – porzione del Popolo di Dio affidata al Vescovo, „principio e fondamento visibile" della sua unità – espressione e realizzazione della Chiesa Cattolica, una e unica, universale e primigenia, disseminata e incarnata nei più diversi contesti sociali e culturali di vita dei popoli.

Non per caso noi tutti *christifideles* siamo oggi invitati a meditare, contemplare e vivere la ricchezza, la grandezza e la bellezza di quel *mistero di comunione* che è la Chiesa, ad aderire a questa con un rinnovato stupore per il miracolo della sua unità, che è cessazione d'ogni estraneità e nel quale diventiamo segno della Presenza di Cristo. Già l'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi nel 1985 riprendeva e lumeggiava questa *„ecclesiologia*

di comunione" che percorre come filo conduttore tutta l'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici* ed è illustrata dall'immagine biblica della vite e dei tralci.

Ogni comunità cristiana – famiglia, parrocchia, associazione, movimento ecc. – è chiamata a realizzare, a testimoniare, a comunicare questo mistero di comunione che costituisce la Chiesa. Quanto più lo sperimenta e manifesta, tanto più una comunità cristiana si fa sorprendente per la sua novità di vita, tanto più interpella e attrae, tanto più fa crescere le persone, tanto più palesa vitalità missionaria, tanto più si trasforma in soggetto di solidarietà fra gli uomini.

Di fatto, la gratitudine e la perseverante costanza, l'identità e la crescita della vita cristiana possono sostenersi solo grazie all'incorporazione dei fedeli in queste comunità cristiane vive, nutrite dalla frequente partecipazione all'Eucaristia – fonte e vertice della *communio* – e al sacramento della Penitenza, illuminata dalla Parola di Dio, interiorizzata nella preghiera, condivisa coi fratelli di fede e guidata dalla paternità e dal magistero dei Pastori. E' questa esperienza concreta di comunione – e non l' isolamento e la diaspora, la partecipazione sporadica a servizi religiosi, il mero richiamarsi generico a qualche punto fermo dottrinale e morale, e ancor meno la sola etichetta tradizionale di „cattolico" – che ingenera e fa crescere quella libertà di figli di Dio nella e con la quale Cristo ci ha liberati, irradiando un'autentica testimonianza cristiana e impedendo a quanti ne godono di restar intrappolati nel conformismo dei modelli di vita dominanti, prigionieri degli idoli del potere, del denaro-consumo, del piacere effimero.

Non possono esservi, dunque, né aspetti, né servizi, né attività ecclesiali, in cui si lasci desiderare questa rinnovata partecipazione dei fedeli laici. E' necessario ridarle slancio nella vita liturgica, nei diversificati impegni di catechesi, nella rivalorizzazione della pietà popolare, nelle opere di carità e di solidarietà, nelle istituzioni scolastiche, nella stampa cattolica ecc. Nessun battezzato può rimanere ozioso nella vigna del Signore! Un richiamo e una valorizzazione particolari si esigono per l'accoglienza, la partecipazione, l'assunzione di maggiori responsabilità delle donne nelle comunità cristiane – c'è tanto da arricchirsi, investendo di più nel „genio femminile"! – dei giovani, *speranza della Chiesa*! Le comunità cristiane siano infine aperte ai poveri, prediletti dall'amore di Dio, e verso tutti, sempre con una grande misericordia, che è segno della comunità di peccatori che noi siamo: peccatori perdonati e riconciliati dalla grazia del *Redemptor Hominis*.

Per promuovere, sostenere e arricchire questa partecipazione dei fedeli laici, è sempre necessaria e opportuna una cordiale attenzione al riconoscimento e alla valorizzazione di ognuno, al rispetto reciproco e all'indiscussa complementarità tra le diverse vocazioni specifiche, tra i vari stati di vita, ministeri e funzioni nell'unica compagine ecclesiale.

La comunione e la missione della Chiesa – e quindi d'ogni comunità cristiana! – sarebbero impoverite da ogni forma di appiattimento o, peggio, di confusione: dunque, né secolarizzazione dei chierici, né clericalizzazione dei laici! Nella Chiesa-Comunione – ricorda puntualmente la *Christifideles Laici* (n. 32) – i vari stati di vita sono talmente correlati fra di loro da esser ordinati gli uni agli altri. E' comune – o meglio, è unico – il loro senso profondo: essere delle modalità, secondo cui vivere l'uguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore. Sono modalità al tempo stesso differenti e complementari, talché ognuna di esse ha una sua propria fisionomia originale e inconfondibile e, a un tempo, è in relazione con tutte le altre e con il *servizio* che esse rendono. La Chiesa locale cresce quando è terra preparata, feconda per quei semi dello Spirito che chiamano alla dedizione totale al servizio della Chiesa nel sacerdozio ministeriale *(ivi compreso il diaconato, che è da riprendere e rilanciare)* alla testimonianza dell'Assoluto di Dio nella consacrazione verginale, alla novità di vita cristiana manifestata nel matrimonio, nel lavoro, nella *polis,* dentro la consistenza e concretezza della secolarità.

Un aspetto particolare, che vale la pena evidenziare nell'ambito di questa pluriforme corrente di partecipazione e corresponsabilità dei laici, risulta dalle forme istituzionali che cercano ancora di condurre più pienamente a effetto l'una e l'altra.

Si tratta, in buona sostanza, di creare o rinnovare strutture di partecipazione, corresponsabilità, coordinamento ecc. Sono numerosi i Sinodi diocesani che hanno potuto contare su di una rilevante rappresentanza laicale. In taluni paesi e diocesi si sono sviluppate realtà di Consulte nazionali e diocesane di laici. Ma il luogo privilegiato, voluto dallo stesso Concilio, è consistito nei Consigli Pastorali – parrocchiali e diocesani – chiamati a „studiare, esaminare tutto ciò che concerne le attività pastorali, e proporre quindi conclusioni pratiche, al fine di promuovere la conformità della vita e dell'azione del popolo di Dio con il Vangelo" (Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae,* del 6 agosto 1966). In tali organi si desidera che i fedeli laici partecipino in modo influente all'elaborazione e alla gestione dei programmi pastorali. Trascorsa una fase critica di sperimentazione, si spera che la loro realtà

cresca in ampiezza numerica, ma anche e soprattutto in intensità di comunione e servizio.

D'altra parte, si è proceduto altresì a una crescente istituzionalizzazione ministeriale dei servizi prestati da fedeli laici, soprattutto a cominciare dalla riforma degli ordini minori secondo il Motu Proprio *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972, che sancì i primi ministeri istituiti accessibili ai non ordinati. L'esperienza e la riflessione sulla natura e la diversità di siffatti ministeri non ordinati non faranno altro che intensificarsi in epoca postconciliare. L'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* mise in risalto l'importanza di questi ministeri in ordine alla *plantatio Ecclesiae,* alla vita e maturazione della medesima, indicando a mo' d'esempio quelli „di catechisti, di animatori della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della Parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi, quelli infine dei capi di piccole comunità, dei responsabili di movimenti apostolici, o di altri responsabili" (n. 73). Non manca la generosa disponibilità di tanti fedeli laici, e non mancano neppure i preziosi servizi che essi disimpegnano di fronte alle più disparate necessità delle comunità cristiane. Alcuni di essi richiedono una specifica formazione, un impegno di una certa durata, la consapevolezza dei bisogni e delle necessità della comunità e il mandato da parte dei Pastori.

E' evidente che queste responsabilità sono assunte quale esercizio del sacerdozio universale dei fedeli, vale a dire in ragione delle esigenze intrinseche al battesimo e alla cresima. Lungi dal degenerare in forme di *clericalizzazione*, essi si risolveranno in un arricchimento della diaconia dell'intero Popolo di Dio, realizzando la *diversificazione di ministeri e l'unità della missione.*

Nell'illuminante quadro della sua ecclesiologia di comunione e di responsabilità missionaria di tutti e ciascuno dei battezzati, il Concilio Vaticano II mise in rilievo l'importanza delle forme organizzate dell'apostolato secolare come risposta adeguata alle esigenze umane e cristiane dei fedeli e... al tempo stesso, segno di comunione e unità della Chiesa in Cristo. Raccomandò inoltre che si rafforzi la forma associata e organizzata dell'apostolato e incoraggiò lo sviluppo associativo a livello internazionale, riaffermando in termini espliciti e inequivocabili che „i laici hanno il diritto di creare e guidare associazioni" nella comunione (cfr. AA 19 ss.; GS 90).

Oggigiorno la Chiesa constata con gratitudine e gioia che ci troviamo a vivere „una nuova stagione associativa dei fedeli laici" (*Christifideles Laici*, 29; cfr. 25 ss.). Essa nasce dalla confluenza di apporti diversi: associazioni tradizionali di apostolato laicale – in primo luogo l'Azione Cattolica, nel

suo radicamento parrocchiale e diocesano – hanno vissuto un processo di aggiornamento e di rinnovata vitalità; si è andato convalidando un tessuto di organismi di volontariato al servizio di infermi e disabili, dei poveri e degli emarginati, degli anziani, o intesi al recupero dei tossicodipendenti, o perseguenti gli obiettivi di promozione della donna, di difesa della vita, di salvaguardia della natura, di solidarietà fra i popoli, di azione a favore della pace ecc.; sono sorte anche varie altre forme associative, legate al carisma e alle opere di comunità religiose. Ma la novità più sorprendente è stata la vigorosa espansione di quelle denominate *movimenti ecclesiali,* che palesano una arricchente diversità di carismi, metodi e campi d'azione. E', questo, un segno della libertà di forme, in cui si realizza l'unica Chiesa.

Questa indubbia ricchezza della pluriformità di doni, cammini ed esperienze associative deve coniugarsi nell'unità. Preziose appaiono, quindi, le indicazioni dell'apostolo Paolo circa il discernimento dei carismi riconosciuti come provenienti dall'unico Spirito (*1Cor* 12,4ss.), confessanti Gesù come il Signore (*1Cor* 12,3) e contribuenti all'utilità della Chiesa in quanto accrescimento del Corpo di Cristo (cfr. *1Cor* 12,7; 12,22-27), nella ricerca del dono della carità e nella salvaguardia del suo primato (*1Cor* 13; *2Cor* 6,6; *Gal* 5,22 ecc.).

Se i Pastori non si arrogano, certo, il monopolio dei carismi, sono però investiti del carisma di discernimento di tutti i carismi nella Chiesa. Esso è proprio del loro ministero di governo pastorale. Tutti i carismi e tutte le esperienze associative che ne scaturiscono danno indubbia prova di autenticità ecclesiale sottoponendosi al discernimento dell'autorità ecclesiastica, chiamata a riconoscerli nella loro conformità alla dottrina e alla disciplina della Chiesa, a incoraggiarli nei loro buoni frutti e, l'occorrenza, correggerli, ad armonizzarli e guidarli per il bene della comunione e della missione della Chiesa intera.

Date la delicatezza e l'attuale complessità di questo compito, emerge oggi la necessità di utilizzare precisi criteri di discernimento e riconoscimento delle associazioni di fedeli.

L'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici* ha enucleato questi cinque criteri fondamentali:

1. Il *primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità,* dal momento che le associazioni di fedeli sono chiamate a essere strumenti di santità.
2. La *responsabilità di confessare la fede cattolica,* che fa d'ogni associazione di fedeli un luogo di annuncio e di proposta della fede e di educazione ad essa nel suo integrale contenuto.

3. La *testimonianza di una comunione salda e convinta* con il papa e con il vescovo. L'essere sempre più soggetti d'una nuova evangelizzazione.
4. Il diventare *correnti vive di partecipazione e di solidarietà* per costruire condizioni più giuste e fraterne all'interno della società.
5. In ultima istanza, è dai *frutti concreti* che si riconosce e apprezza l'albero.

E', tuttavia, davvero paradossale che proprio mentre si registra un aumento di partecipazione e responsabilità dei fedeli laici nella vita della Chiesa, si diffonda un vasto e capillare processo di scristianizzazione.

Se negli anni Sessanta il Concilio Vaticano II avvertiva che „moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione" (*GS* 7), venti anni dopo l'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici* non ha dato certo spazio a facili ottimismi: „Interi paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti... sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo". Grandi masse di uomini vivono „come se Dio non esistesse". Ma anche in altre regioni o nazioni in cui „si conservano tuttora molto vive tradizioni di pietà e di religiosità popolare cristiana... questo patrimonio morale e spirituale rischia oggi d'essere disperso sotto l'impatto di molteplici processi, tra i quali emergono la secolarizzazione e la diffusione delle sette" (n. 34).

„Il numero di coloro che ignorano Cristo e non fanno parte della Chiesa – afferma il Papa nella Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* – è in continuo aumento, anzi dalla fine del concilio è quasi raddoppiato" (n. 3). Se milioni e milioni di uomini attendono ancora una prima evangelizzazione, è necessaria una *nuova evangelizzazione* – e di non minore impeto missionario, né d'urgenza, audacia e novità minori – perché rifiorisca la vita cristiana là dove avanza la desertificazione d'una umana convivenza soggetta agli idoli del potere, della ricchezza e dell'edonismo.

Di fronte a sfide tremende, le prime parole di Giovanni Paolo II – „aprite le porte a Cristo... al suo potere di salvezza; aprite le frontiere degli Stati, i sistemi economici e politici, i vasti campi della cultura, della civilizzazione e dello sviluppo. Non abbiate paura!..." – erano preludio d'un pontificato missionario. Non era forse questa, la profonda intenzionalità del Concilio Vaticano II, sottolineata da Paolo VI nel discorso inaugurale del quarto periodo di sessioni, allorché egli diceva: „La Chiesa, in questo mondo, non è fine a se stessa; essa è al servizio di tutti gli uomini; essa deve rendere Cristo presente a tutti, individui e popoli, quanto più largamente, quanto più generosamente possibile; questa è la sua missione"? Occorreva passare da un atteggiamento conservatore a un atteggiamento missionario: abbattere

i muri, lasciarsi alle spalle la mentalità di fortezza assediata, superare ambiti e forme istituzionali e culturali che avevano perduto dinamismo missionario effettivo, con il rischio della fossilizzazione. Un nuovo impulso, dunque, ad andare *ad gentes,* ma non solo verso nuovi territori, bensì verso tutti gli ambienti della convivenza sociale. Dieci anni dopo la conclusione del Concilio, l'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* confermava e ricentrava questa intenzionalità missionaria con la sua stupenda prospettiva dell'evangelizzazione della cultura e delle culture dell'uomo. Si esige una *nuova evangelizzazione*: questo ha reiteratamente invocato Giovanni Paolo II. Non, certo, un nuovo Evangelo, bensì la novità inesauribile dell'Evangelo di sempre – nell'insondabile ricchezza di Cristo – testimoniato e annunciato da *uomini nuovi* e *donne nuove,* con *nuovo ardore, nuovi metodi ed espressioni,* per rispondere alle nuove sfide che si delineano nelle più diverse situazioni e culture dell'uomo.

Potrebbe dirsi perfino che in quel suo richiamo illuminante e mobilitante Giovanni Paolo II abbia inteso prolungare e condensare l'attualizzazione del mandato missionario affidato da Cristo alla sua Chiesa, secondo il disegno e l'eredità del Concilio Vaticano II per questa ultima fase del secondo millennio.

E' quasi un'urgenza missionaria, quella di sgrovigliare la vita delle comunità cristiane, di scuoterle da inerzie, letarghi e distrazioni, di esigere un'autenticità d'esperienza cristiana, d'andar oltre la routine ecclesiastica, d'andar incontro a tutte le necessità dell'uomo, d'ascoltare e considerare attentamente le sue richieste di senso e di grandi ideali di vita. E di farlo con quell'inaudita forza di convinzione e quel contagioso entusiasmo che – come affermava il Santo Padre – occorrono per andar incontro all'„uomo che cerca la verità, la giustizia, la felicità, la bellezza, la bontà, senza poterle trovare colle sue proprie forze, e che resta insoddisfatto dinanzi alle proposte offerte dalle ideologie immanentiste e materialiste e pertanto sperimenta l'abisso della disperazione o del tedio, o rimane come paralizzato nello sterile e autodistruttivo piacere dei sensi": per questo „uomo, che reca impresso in sé, nella mente e nel cuore, l'immagine di Dio e ha questa sete di assoluto, l'unica risposta è Cristo" (Giovanni Paolo II, 23 novembre 1982).

Nessun credente in Cristo, nessuna istituzione della Chiesa, nessun fedele cristiano possono sottrarsi a questo dovere supremo d'annunciare Cristo a tutte le genti, di „dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo" (*Redemptor Hominis*, 10). Al tempo stesso tutto questo è supremo servizio per la realizzazione della libertà, della dignità, del destino d'ogni persona umana.

Se la corrente storica di promozione del laicato ebbe originariamente impulso di fronte alle spinte di scristianizzazione in atto nelle antiche cristianità e alle necessità della missione da effettuarsi anche in terre e genti nuove, oggi i fedeli laici restano convocati in prima fila per dar corpo a una nuova fase missionaria della Chiesa, quella di cui è una *Charta Magna* l'Enciclica *Redemptoris Missio.* Resta altresì riferita a essi la vigorosa interpretazione contenuta in quell'importante documento di Giovanni Paolo II, allorché vi si afferma che le difficoltà più ardue da superare sono quelle *interne* al Popolo di Dio, quelle già additate da Paolo VI: „la mancanza di fervore", che „si manifesta nella stanchezza nella delusione, nell'accomodamento, nel disinteresse e, soprattutto, nella mancanza di gioia e di speranza", come pure ne „le divisioni passate e presenti tra i cristiani, la scristianizzazione di paesi un tempo cristiani, la diminuzione delle vocazioni all'apostolato, le contro-testimonianze di fedeli e comunità cristiane, che non seguono nella loro vita il modello di Cristo" (*RM* 36).

Protagonisti di nuova evangelizzazione sono soltanto quei fedeli laici che, da persona a persona, d'esperienza in esperienza, comunicano la novità di vita che hanno incontrata e condivisa da quando sono alla sequela di Cristo, come testimoni e araldi della sua presenza salvifica in tutte le situazioni, ambienti e culture umane.

Una nuova evangelizzazione, se autenticamente tale, deve generare nuove forme di vita per l'uomo, nuove esperienze di convivenza sociale, nuove mentalità e strutture di rapporto fra uomini e popoli.

Lungi da ogni evanescenza, disaffezione e sradicamento, questa nuova evangelizzazione si realizza muovendo dalla solidarietà cristiana col destino dell'uomo e coll'avvenire delle nazioni. Nulla di quanto è umano può apparire estraneo a questa solidarietà cristiana. L'atteggiamento d'amore per ogni uomo, il condividere la vita d'ogni ambiente umano, il radicamento in ogni cultura, la passione per il destino della propria gente, la solidarietà umana al di là d'ogni frontiera, sono i segni che caratterizzano la presenza cristiana. L'Evangelo accoglie, esprime e potenzia quanto d'autenticamente buono, giusto e vero si vive nell'esperienza umana, mentre respinge ogni schiavitù e oppressione come attentati alla sublime dignità dell'uomo, creato a immagine di Dio e redento dal sangue di Cristo. Esso è forza di libertà e messaggio di liberazione. Una reale trasformazione della vita e della società alla luce di Cristo: questa è l'opera a cui è chiamata la Chiesa.

In tale prospettiva, il contributo dei fedeli laici alla presenza missionaria della Chiesa a servizio della persona e della società è insostituibile quanto preziosa. La loro cristiana novità di vita, infatti, è caratterizzata dall'*indole*

secolare , intesa come modalità di realizzazione e dilatazione nelle „condizioni ordinarie della vita familiare e sociale" (cfr. *LG* 31, 35, 36; *AA* 7; *GS* 43). Onde *secolare* vuol dire non certo separato da Cristo, bensì chiamato a ricapitolare in Lui tutte le articolazioni dell'esperienza umana. Né, del pari, vale la contrapposizione tra *identità cristiana* e *laicità*, essendo quest'ultima un modo specifico di vivere la comune appartenenza e la comune missione cristiana ed ecclesiale, un modo caratterizzato dall'inserimento nelle realtà terrene. Certo si è che sono stati superati certi schemi grossolani, tendenti ad attribuire al clero l'esclusiva del sacro e ai laici quella della secolarità, giacché oggi la Chiesa è ben consapevole d'esser caratterizzata nella sua totalità da una dimensione secolare: vive nel mondo pur non essendo del mondo, e la sua missione di continuare l'opera redentrice di Cristo, volta alla salvezza degli uomini, comprende al tempo stesso anche la restaurazione delle realtà temporali. Tutti i suoi membri partecipano di questa dimensione secolare, anche se con modalità diverse.

Ma, riaccentuando l'esigenza di rispettare gli insegnamenti conciliari, già Paolo VI, a dieci anni dal Concilio, aveva sentito la necessità di sollecitare l'impegno dei fedeli laici in quella „forma singolare di evangelizzazione" (EN 70), che consiste nell'informare di spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture in mezzo a cui essi si trovano a vivere.

E', questa, la modalità primordiale che caratterizza la loro testimonianza a Cristo, Signore della storia, e il loro contributo alla dilatazione del suo „regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, d'amore e di pace". „Sarà la sintesi vitale che i fedeli laici sapranno operare tra il Vangelo e i doveri quotidiani della vita, la più splendida e convincente testimonianza che non la paura, ma la ricerca e l'adesione a Cristo sono il fattore determinante perché l'uomo viva e cresca, e perché si costituiscano nuovi modi di vivere più conformi alla dignità umana" (*Christifideles Laici*, 34).

L'impulso missionario della Chiesa si espande così „fuori delle mura", là dove le istituzioni e il personale ecclesiastico riescono sempre meno a essere presenti e a conseguire una qualche influenza reale.

Si tratta, dunque, di far tutto il possibile per suscitare e irrobustire tale identità, questa presenza attiva nell'impegno dei fedeli laici nella città secolare, vissuto con quella responsabilità e quella libertà che vengono loro riconosciute. Essi devono crescere in una rinnovata fiducia nel potere costruttivo dell'Evangelo in tutti i campi della vita sociale. La chiave di discernimento e orientamento della loro prassi sociale è stata fornita con estrema chiarezza da Giovanni Paolo II agli esordi del suo ministero di Pastore supremo, per poi esser ripresa e illustrata nell'attuale fase di rilancio della

Dottrina sociale della Chiesa: „La Chiesa possiede, grazie al Vangelo, la Verità sull'uomo. Una verità che si trova in un'antropologia che la Chiesa non cessa d'approfondire e comunicare. L'affermazione precipua di tale antropologia è quella dell'uomo immagine di Dio, che non si può ridurre a mera particella della natura o a elemento anonimo della città umana... Questa compiuta verità sull'essere umano costituisce il fondamento della Dottrina sociale della Chiesa, così come è pure la base dell'autentica liberazione" (7.1.1979).

Tocca particolarmente ai laici portare la testimonianza evangelica, la presenza della Chiesa, l'annuncio e l'esperienza d'una vita nuova e buona, al concreto servizio della carità, nel confronto con le necessità e speranze che emergono nella vita quotidiana dei loro prossimi.

E' così; prima che altrove, nella vita matrimoniale e familiare, nel lavoro e nell'attività professionale, nella scuola, nelle fabbriche, nelle officine e nei campi, nella vita politica e sociale ecc. (cfr. *Christifideles Laici,* 36-45). Inculturando una fede vivida e condivisa, essi devono manifestare, con le loro opere, che l'Evangelo di Cristo è „forza di libertà e messaggio di liberazione"; è „Buona Notizia circa la dignità della persona umana" (cfr. *Redemptor Hominis*, 10-13), a cominciare dal diritto alla vita, dalla libertà religiosa, dalla libertà di creazione e aggregazione sociali. E' carità che sostiene e fa più grande ogni autentica solidarietà fra gli uomini; è preferenziale solidarietà con quanti vivono più acutamente il mistero della Croce, recando nella propria carne le piaghe dell'umanità: gli infermi e gli abbandonati, i poveri e gli oppressi, i disoccupati, i privati della libertà e diritti, quanti soffrono la guerra e la fame ecc. Oggi essi devono dimostrare storicamente che il cristianesimo è la proposta più pienamente umana, più a misura della totalità della vocazione, della esperienza e del destino degli uomini, molto, moltissimo più concretamente di qualsiasi ideologia umana.

La Chiesa, infine, invita a orientare e animare l'impegno sociale dei fedeli laici nella prospettiva d'una civiltà dell'amore. Esso non ha nulla del sentimentalismo irenico né della tranquillizzante fuga nell'utopia.

Le impressionanti trasformazioni che si vanno compiendo verso la fine di questo secolo sono indubbiamente di grande svolta e portata di civiltà. Assistiamo ai balzi qualitativi e accelerati del progresso scientifico e tecnologico, a una rivoluzione delle comunicazioni. Cambiano i sistemi di produzione del lavoro e i punti di riferimento culturale; crollano imperi e si abbandonano utopie e messianismi terreni... Sull'orizzonte della civiltà si

stagliano anche le grandi sfide lanciate per la salvaguardia della vera libertà, la ricerca della pace e della giustizia, il rispetto della dignità e di diritti della persona e dei popoli, la costruzione di un *habitat* naturale e morale che sia degna dimora degli uomini ecc. Orbene, siamo testimoni che Cristo rivela l'insondabile Assoluto di Dio come amore e che egli è la pietra angolare d'ogni civiltà autenticamente umana.

La battaglia si combatte nel cuore di ogni uomo e contrappone la Signoria di Cristo alle potenze di questo mondo. La certezza della vittoria è data dalla potenza della Resurrezione, la disfatta del peccato e della morte – radici d'ogni schiavitù – e della terra nuova nella dimora del Padre, dove non si avranno più fame né sete e dove sarà asciugata ogni lacrima. Saranno capaci i cristiani di vivere e annunciare, qui e ora, questa possente e sicura speranza, per mettersi all'avanguardia nella creazione di nuove esperienze d'umana convivenza – pur sempre fragili, riformabili, migliorabili – nelle quali s'intravveda la liberazione che si avvicina, e i segni emergenti del Regno di Dio?

DECLARAȚIA PRIVIND LIBERTATEA RELIGIOASĂ *DIGNITATIS HUMANAE*

Pr. lect. univ. Ştefan Lupu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

În formularea declarației Conciliului, prin libertate religioasă se înțelege refuzul oricărei constrângeri umane în ceea ce priveşte atitudinea omului în raportul său cu Dumnezeu. Din acest punct de vedere, trebuie îndepărtată orice răstălmăcire. Libertatea religioasă priveşte omul în calitatea sa de ființă ce trăieşte în societate. El trebuie să se bucure de imunitate socială şi civilă în materie religioasă. Dar această libertate religioasă nu dispensează de îndeplinirea propriilor datorii morale față de Dumnezeu: căutarea liberă a adevărului, fidelitatea față de adevărul descoperit, adeziunea la adevărul revelat de Cristos şi la Biserica sa în măsura în care o cercetare sinceră ni le face cunoscute, ascultarea față de imperativele conştiinței. Nici una dintre aceste datorii nu este pusă în discuție de libertatea religioasă, care îi dă omului dreptul de a nu fi obiect de constrângere din partea unei instanțe omeneşti: individ, grupare socială, putere publică.

Un alt punct ce trebuie să rețină atenția este că, potrivit termenilor Declarației, libertatea religioasă constituie un drept al persoanei umane. Nu este, într-adevăr, din oportunism sau doar pentru exigențele actuale ale binelui comun că Conciliul revendică această libertate ce se bazează pe demnitatea persoanei umane, a cărei responsabilitate în căutarea adevărului constituie un drept şi presupune obligații. Dumnezeu îi cere omului un asentiment liber şi un răspuns bazat pe o convingere personală.

Declarația *Dignitatis humanae*[1] se compune dintr-o introducere şi două capitole şi este articulată după următoarea schemă.

În timpul nostru, oamenii devin tot mai conştienți de propria demnitate şi cer să-şi exercite propria libertate responsabilă în afara oricărui mijloc coercitiv. Ei cer, de asemenea, o delimitare a puterii publice, mai ales în ce priveşte valorile spirituale şi religioase.

Conciliul, reflectând asupra acestei atitudini, meditează la tradiția Bisericii pentru a extrage noi elemente, în armonie cu cele deja posedate. Dumnezeu a revelat oamenilor calea mântuirii. Unica adevărată religie se află în Biserica Catolică. Toate ființele umane sunt datoare să adere la adevăr,

[1] Declarația *Dignitatis humanae* a fost aprobată de 2384 de părinți, la 7 decembrie 1965, cu 2308 de voturi *pentru*, 70 *împotrivă* şi 6 voturi nule.

pe măsură ce îl cunosc. Această datorie obligă conştiinţa şi adevărul se impune în virtutea forţei sale intrinsece.

Obiectul şi fundamentul libertăţii

Fiinţele umane au dreptul la libertatea religioasă în sensul că trebuie să fie imune de orice constrângere, pentru ca nimeni să nu fie forţat să acţioneze împotriva conştiinţei, şi nici să nu fie împiedicat să acţioneze în conformitate cu ea. Acest drept se fundamentează pe demnitatea persoanei şi trebuie să fie recunoscut de autoritatea civilă.

Omul primeşte imperativele legii divine prin conştiinţa sa, pe care este obligat să o respecte cu fidelitate. Exerciţiul religiei constă în acte interne voluntare şi libere, pe care natura socială a omului le cere să aibă manifestări comunitare. A nega exercitarea liberă a religiei este o injurie la adresa omului şi a lui Dumnezeu.

Libertatea religioasă revine fiecărui individ şi comunităţilor. Aceste comunităţi, doar dacă nu tulbură ordinea publică, au dreptul de a nu fi împiedicate în exerciţiul credinţei lor, în predică şi în tot ce ţine de expresia şi realizarea crezului lor. Părinţii au dreptul de a-şi educa copiii conform propriei convingeri religioase, de a alege şcolile şi alte mijloace educative ce corespund credinţei lor.

Este de datoria puterii civile să tuteleze drepturile omului; de aceea, a tutela libertatea religioasă este o datorie a societăţii. Societăţii civile nu-i este permis să impună mărturisirea sau negarea unui crez religios, şi nici să facă discriminări între cetăţeni, bazate pe raţiuni de credinţă. Orice drept este limitat de respectarea dreptului celuilalt. Autorităţii civile îi revine datoria de a-i proteja pe cetăţeni faţă de dezordinile ce ar putea fi săvârşite sub pretextul libertăţii religioase. Societatea civilă va trebui să-şi îndeplinească această datorie cu discreţie, şi nu în mod arbitrar şi partizan, ci urmând norme juridice conforme cu obiectivul ordinii morale.

Doctrina libertăţii religioase îşi are rădăcinile în Revelaţie

Revelaţia face cunoscută demnitatea persoanei umane, arată respectul lui Cristos faţă de libertatea umană. Pe aceste fundamente se bazează doctrina Declaraţiei *Dignitatis humanae*, care este, de altfel, în deplină corespondenţă cu libertatea proprie a actului de credinţă.

Faptul că oamenii sunt îndemnaţi să-i răspundă lui Dumnezeu liber şi că nimeni nu poate fi obligat să îmbrăţişeze credinţa împotriva voinţei sale este un element fundamental al doctrinei catolice, conţinut în cuvântul lui Dumnezeu şi afirmat mereu de părinţii Bisericii. Lui Dumnezeu i se datorează

un respect rațional şi liber; de aceea, este potrivit naturii credinței să excludă orice formă de constrângere din partea oamenilor.

Chiar şi față de Dumnezeu, oamenii sunt datori în conştiință, dar nu constrânşi, să-l urmeze. Dumnezeu respectă demnitatea omului, şi aceasta se vede, mai ales, la Cristos, care a invitat, a convins, dar nu a constrâns niciodată. El a recunoscut puterea civilă, dar a avertizat-o să respecte drepturile superioare ale lui Dumnezeu. De asemenea, apostolii au predicat în afara oricărei constrângeri, având respect şi față de cei care erau în greşeală, arătând că „fiecare dintre noi va da cont despre sine înaintea lui Dumnezeu" (*Rom* 14,12). Ei au recunoscut autoritatea civilă, dar nu au ezitat să o contrasteze, deoarece „trebuie să ascultăm mai degrabă de Dumnezeu decât de oameni" (*Fap* 5,29). Aşa au făcut şi martirii.

Biserica, pentru binele propriu şi al societății civile, trebuie să fie liberă; libertatea este fundamentală în relațiile sale cu puterea publică. Biserica afirmă libertatea sa; a) pentru că este întemeiată de Cristos, de la care a primit misiunea de a predica; b) pentru că este o comunitate de ființe umane ce au dreptul de a trăi conform poruncilor credinței. Dacă există respectul față de libertatea religioasă, această libertate îi va fi recunoscută. Există aşadar armonie între libertatea Bisericii şi libertatea religioasă. În timp ce Biserica este datoare să predice evanghelia, creştinii sunt datori să o asculte şi să o urmeze, dar şi să lucreze, la rândul lor, pentru a răspândi şi apăra adevărul.

Libertatea religioasă este aspirația omului de astăzi, recunoscută de cele mai multe Constituții şi declarată în documentele internaționale. Nu lipsesc totuşi regimuri care oprimă această liberate. Sfântul Conciliu îi invită pe toți să considere cât este ea de necesară, mai ales în situația actuală. Procesul actual de unire a familiei umane cere ca libertatea religioasă să fie tutelată juridic şi să fie respectate drepturile şi obligațiile supreme ale ființelor umane.

DIGNITATIS HUMANAE

În dialog cu P.S. Clemente Riva[1]

Paolo VI, nell'udienza del 7 dicembre 1965 concessa alle 90 missioni straordinarie inviate da vari paesi e organizzazioni internazionali per assistere alle cerimonie conclusive del Concilio ecumenico Vaticano II, dopo aver sottolineato l'importanza della Dichiarazione conciliare relativa ai rapporti della Chiesa con le religioni non cristiane, ha un lungo accenno alla Dichiarazione sulla libertà religiosa, approvata solennemente dal Concilio nella mattinata dello stesso giorno.

Disse il Papa: „In una Dichiarazione che resterà senza dubbio, anch'essa, come uno dei più grandi documenti di questo Concilio, la Chiesa fa sua l'aspirazione così universalmente sentita oggi alla libertà civile e sociale in materia religiosa. Che nessuno sia costretto a credere: ma che nessuno sia parimenti impedito di credere e professare la sua fede, diritto fondamentale della persona umana, riconosciuta d'altronde oggi, almeno in teoria se non sempre in pratica dalla grande maggioranza delle legislazioni" (*OR* 9-10 dicembre 1965)

Ad ogni lettore onesto e leale, che abbia una certa sensibilità civile e religiosa, non sarà difficile constatare e ammettere che il documento della Dichiarazione sulla libertà religiosa costituisce uno dei fatti più caratteristici e caratterizzanti del Concilio Vaticano II. Si tratta di un documento che riguarda non solo i rapporti esterni delle comunità religiose e dei singoli fedeli, ma anche tocca la vita interna religiosa delle comunità e dei fedeli. Una lettura attenta del testo nei suoi significativi insegnamenti lo conferma a ogni pagina.

La Dichiarazione sulla libertà religiosa costituisce un contributo dei più seri alla coesistenza, o meglio, alla convivenza degli uomini e dei popoli di questo mondo. Ma rappresenta anche una testimonianza sincera della Chiesa cattolica di coerente esemplarità nell'attuazione di quel mandato

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Clemente Riva s-a născut în anul 1922 la Medolago (Begamo, Italia). În 1975 a fost consacrat episcop auxiliar de Roma, funcție pe care a deținut-o până în 1998. A fost profesor de teologie pastorală la Universitatea Pontificală din Lateran. A murit la 30 martie 1999.

divino di annunciare agli uomini il messaggio cristiano di salvezza e di pace su questa terra. Vi è un rispetto dell'uomo, in ogni suo momento, essenziale all'insegnamento evangelico e richiesto profondamente dalla dottrina cristiana.

Uno degli scopi pastorali del Concilio Vaticano II è quello di aiutare e di facilitare l'incontro e il dialogo della Chiesa di Cristo con tutti gli uomini e di tutti gli uomini tra di loro.

La luce e la grazia di Cristo, la comprensione e l'amore tra gli uomini, sono valori necessari e indispensabili per una effettiva e duratura pace nel mondo. Ma il dialogo – che è uno dei modi più caratteristici e onesti di incontro tra persone umane e che la Chiesa non rifiuta, ma l'assume in proprio per manifestare il suo sincero rispetto e servizio al genere umano – esige come sua condizione sostanziale la libertà. Un dialogo in cui gli interlocutori, o un interlocutore, non fossero liberi non sarebbe vero e autentico dialogo.

Il dialogo esprime in un modo molto efficace e nobile il miglior tipo di rapporto di incontro e di confronto tra persone e gruppi nel nostro mondo contemporaneo. Il dialogo nella sua accezione più esatta significa appunto incontro e confronto tra persone che hanno qualche cosa da dire, che hanno una posizione intellettuale o religiosa o sociale da confrontare. Il dialogo non può avvenire, propriamente parlando, tra idee o tra dottrine; non può avvenire neppure tra cose, né tra persone e cose o tra persone e idee; ma tra persone che hanno delle idee e che hanno qualche cosa da dirsi. Il dialogo non deve esser confuso perciò con la contrattazione, perché si contrattano le cose non le persone. Il dialogo non deve esser confuso neppure col compromesso, poiché il compromesso è una posizione equivoca per la persona umana.

Perché possa verificarsi un sincero ed effettivo dialogo occorrono varie condizioni: aver qualche cosa da dire, individuare i mezzi e i modi di comunicazione, scoprire le possibilità di comprensione delle posizioni altrui. Ma la condizione prima e fondamentalissima di ogni dialogo è costituita dalla libertà e dal rispetto reciproco tra gli interlocutori. E trattandosi di dialogo religioso e di incontro tra persone e gruppi di diversa fede e di diverse opinioni, la condizione prima è offerta appunto dalla libertà religiosa.

La Chiesa però assume il dialogo tra i suoi atteggiamenti e comportamenti attuali, non tanto perché esso è una forma moderna e contemporanea di incontrare e di trattare con gli uomini, ma perché, nel prendere sempre più coscienza della sua natura e della sua missione, trova in sé il dialogo

come fattore costitutivo della propria realtà e della propria funzione nel mondo.

La Chiesa dialoga evangelizzando; la Chiesa anzi è dialogo, è il dialogo di Dio con l'uomo, che viene salvato ed elevato all'ordine soprannaturale. L'enciclica *Ecclesiam suam* del Papa Paolo VI lo afferma esplicitamente: „La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio".

La natura dialogica della Chiesa nei confronti di tutti gli uomini e di tutti i gruppi di persone esige la libertà religiosa per se stessa e per tutti gli altri. Ogni risposta e colloquio esige rispetto e libertà. Ogni adesione esige scelta e decisione consapevole e responsabile, quindi libera. Ogni potere umano deve garantire il rispetto e la libertà per ogni singolo e per ogni comunità religiosa.

La Dichiarazione sulla libertà religiosa è stata approvata dal Concilio non come suggerimento di opportunità nel mondo contemporaneo, ma come esplicitazione di insegnamenti evangelici, che costituiscono il patrimonio fondamentale del cristianesimo. Così pure la Dichiarazione non vuole essere una parziale rivendicazione della libertà della Chiesa cattolica di credere e di professare la sua fede là dove ne è impedita o perseguitata, ma un riconoscimento leale e universale per ogni persona e per ogni gruppo religioso di aderire e di professare liberamente la propria credenza religiosa, col reciproco rispetto dei diritti essenziali religiosi e umani per ciascuno.

Con questo documento conciliare la Chiesa cattolica ha promosso un bene comune a tutti gli uomini e a tutti i popoli, per la valorizzazione della coscienza umana nelle sue scelte più alte e delicate e per il ristabilimento o consolidazione della pace umana, che a motivo religioso poteva essere minacciata e turbata in varie parti della terra.

La storia della questione della libertà religiosa non è né breve né semplice. Se la guardiamo nell'ampio orizzonte dei movimenti storici di pensiero e di religiosità relativi a tutta l'umanità, dalla sua origine ai nostri giorni e in ogni parte del mondo, è assai complesso delinearne le linee principali anche per sommi capi.

Esistono studi che hanno affrontato il problema della storia della questione della libertà religiosa in orizzonti più delimitati, come a esempio nella civiltà e cultura occidentale o nella storia del cristianesimo. Gli studiosi, per quanto riguarda la nostra questione particolare, si sono fermati prevalentemente sugli sviluppi della libertà religiosa nel pensiero e nel magistero ecclesiastico dell'Ottocento e del Novecento. E ciò è comprensibile;

poiché la Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa non poteva non avere un aggancio agli insegnamenti pregressi del magistero ecclesiastico. I Padri conciliari e i teologi perciò nell'approfondire l'argomento e nell'elaborare il Documento conciliare hanno sempre avuto un occhio rivolto a questi ultimi due secoli di storia della Chiesa. E ciò, anche per un altro particolare motivo, che è costituito da alcune prese di posizione del magistero ecclesiastico in cui alcune espressioni possono presentare delle difficoltà.

Lo stesso testo della Dichiarazione conciliare fa un accenno alle vicende storiche della questione sulla libertà religiosa, la quale non sempre da parte dei cristiani è stata vista e praticata nella sua genuinità e fedeltà agli insegnamenti e allo spirito evangelico.

Precisamente; in poche righe viene presentata la storia della libertà religiosa nella storia della Chiesa: „E quantunque nella vita del Popolo di Dio, pellegrinante attraverso le vicissitudini della storia umana, di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi a esso contrari, tuttavia ha sempre perdurato la dottrina della Chiesa che nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede" (n. 12 a).

Vi è grande delicatezza e precisione di distinzioni in questo piccolo brano, ma anche un addolorato rincrescimento che deriva dalla coscienza che non sempre i cristiani hanno rispettato la coscienza altrui; e ciò in contrasto col Vangelo e con la vera dottrina della Chiesa, la quale ha sempre sostenuto: „nessuno sia costretto contro voglia ad abbracciare la fede cattolica". Non si può negare che determinati atteggiamenti e fatti storici nei confronti di eretici siano stati difformi dalla dottrina della Chiesa e del Vangelo. E bisogna riconoscere che anche talune teorizzazioni di intolleranza o anche di un certo tipo di tolleranza abbiano rispecchiato o favorito quelle intemperanze che mancavano di rispetto alla persona dei dissidenti o che erano indirizzate contro la vita stessa dei non ortodossi.

Dall'Archivio del Concilio si evince che Mons. De Smedt – nell'ultima relazione letta in Concilio prima della votazione sullo schema definitivamente sistemato della libertà religiosa – osservava che la Dichiarazione conciliare toccava molti e gravi problemi non solo per la storia del passato della Chiesa, ma anche per la sua presente vita.

La Dichiarazione, infatti, ha avuto quale obiettivo quello di stabilire rapporti più ordinati e coordinati tra la Chiesa di Cristo e la società umana. Non solo: ma di favorire, altresì, quell'immenso bene che è la pace sociale nella convivenza umana, già così fortemente minacciato da reali e

continuamente sovrastanti pericoli di guerre e di disastri catastrofici per il genere umano. La Chiesa è stata costituita come seme di pace nel mondo. Ed è costitutivo della sua missione operare per la pace e la concordia tra gli uomini, specialmente in campo religioso nei rapporti tra persone e comunità che professano una fede.

La Dichiarazione sulla libertà religiosa, osservava ancora il Relatore, avrebbe apportare nel mondo moderno un grande progresso di vera libertà e di bene anche per la stessa Chiesa di Gesù Cristo. La Chiesa di Cristo oggi più che mai sente il valore e il bisogno della libertà. Paolo VI, e già altri Pontefici prima di lui, l'ha solennemente proclamato: „Quale che sia in effetti il giudizio che si può portare sulle situazioni storiche che si sono verificate nel passato per certune nazioni, la Chiesa non domanda oggi per essa null'altro che la libertà d'annunciare il Vangelo. Il suo dinamismo interno, per cui l'origine non è in essa ma al di sopra di essa, la pone in condizione d'assolvere la sua missione presso gli uomini, purché glie se ne lasci il modo" (*OR* 9-10.XII.1965).

La libertà religiosa, oltre dal bene della Chiesa di Cristo, è postulata dalla dignità profonda della persona umana, dal bene comune della convivenza umana e dalla natura stessa della verità, che non può non imporsi alla coscienza se non in forza della stessa verità e degli argomenti che alla accettazione della verità convincono e persuadono.

Si comprende allora in un senso più pieno la frase di mons. De Smedt che disse, sempre nell'occasione sopra citata: la Dichiarazione sulla libertà religiosa è carica di una immensa speranza. La Chiesa ha preso una chiara posizione, con semplicità, umiltà e fermezza, di fronte al mondo e a tutto il genere umano, in una questione di fondamentale importanza, poiché l'aspetto religioso della vita rappresenta il punto più elevato e più delicato dell'individuo e dei rapporti sociali. *Dichiarazione* significa appunto affermazione, riconoscimento, proposizione, presa di posizione, affinché tutti, persone singole e comunità, si comportino con immenso rispetto e con una effettiva garanzia dei diritti essenziali di vivere e di professare liberamente la propria fede e le proprie convinzioni religiose per ognuno.

La Dichiarazione non si allontana dalla tradizione precedente della Chiesa e afferma chiaramente tutti i principi e le verità rivelate e naturali. Nei secoli precedenti questo aspetto della verità e della dottrina cristiana era stato grandemente sviluppato e predicato. Più di recente invece l'insegnamento della Chiesa e gli sforzi degli studiosi e dei teologi cristiani si sono impegnati altrettanto fortemente nell'approfondire e nello sviluppare la dottrina cattolica intorno alla persona umana, alla salvaguardia dei suoi diritti fondamentali, alla tutela e garanzia delle sue attività, alla promozione della sua crescita globale, spirituale e temporale, culturale e vitale.

Tra la salvaguardia e la proposizione dei principi e lo sviluppo e salvaguardia della persona umana non v'è contraddizione, anzi si può e si deve dire che vi è una profonda composizione e un rapporto di reciproco sostegno. Purtroppo la debolezza umana non sempre si è attenuta a questa concordia e mutuo aiuto.

Infatti, scrive Rosmini in una pagina di grande efficacia, „dell'apologetica e della polemica si è abusato, egli è troppo vero: talora si confuse la causa dei principi colla causa degli uomini, e si infierì contro di questi per lo zelo, qualche volta col solo pretesto di salvar quelli. Ciò fu sovente uno sbaglio lacrimevole, sovente un'inescusabile tristezza: e solo confessandolo nel modo più solenne, l'umanità laverà da sé quella macchia, ed eviterà il pericolo d'insozzarsene nuovamente. La causa dei principi e quella degli uomini sono diverse. Ciò che importa non dimenticare giammai, si è che non siamo noi giudici dei nostri fratelli: che questi non debbono esser meno l'oggetto della nostra affezione e della nostra carità, per andar essi orbati della luce del vero... Bisogna tirare una linea, anzi un gran muro di separazione fra l'errore e l'errante, impugnando quello, e questo rispettando e amando" (*Apologetica,* Milano 1840, Prefazione).

Non possiamo qui non riandare col pensiero all'enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris,* là dove distingue mirabilmente l'errore dall'errante.

Valorizzando la persona non si diminuisce la causa della verità, poiché è una grande verità che la persona umana abbia un altissimo valore, in quanto risplende in lei l'immagine e la luce del Verbo divino, che *illumina ogni uomo che viene in questo mondo.* Così parimenti riconoscendo e promuovendo i diritti fondamentali della persona umana non vengono declassati i diritti oggettivi fondamentali, poiché costituisce uno dei principali diritti oggettivi inviolabili e inalienabili quello di riconoscere e di trattare sempre e ovunque la persona umana come avente ragione di fine e non mai di mezzo.

L'espressione „libertà religiosa", sia nel titolo che nel testo del documento, è stata assunta per il fatto che, oggi, anche molte legislazioni positive civili e il linguaggio comune usano normalmente tale espressione per indicare la garanzia giuridica a tutte le persone e le comunità religiose di credere, di vivere e di professare anche esteriormente la propria fede.

Del resto in questi anni – e soprattutto con il servizio di supremo pastore della Chiesa di Giovanni Paolo II – il termine „libertà religiosa" è entrato prepotentemente e con audacia nel linguaggio ufficiale della Chiesa, in luogo del termine „tolleranza". Prima ancora della approvazione e della promulgazione della Dichiarazione conciliare, Paolo VI la usò nell'aprile del 1964:

„La Chiesa, voi lo sapete, si preoccupa anche d'un problema un po' differente, ma che non è senza affinità con l'oggetto presente delle vostre ricerche: quello della libertà religiosa. Si tratta di una questione in cui l'importanza e l'ampiezza sono tali che il Concilio ecumenico l'ha fatta propria. Si può legittimamente attendere su questo punto la promulgazione d'un testo che sarà di grande portata non solamente per la Chiesa, ma per tutti coloro, e sono innumerevoli, che saranno coinvolti da una dichiarazione autorevole in questa materia" (*OR* 18 aprile 1964).

Il sottotitolo della Dichiarazione sulla libertà religiosa dice: Il diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa. Questo sottotitolo, che valore e che funzione ha rispetto al titolo „La libertà religiosa", e anche rispetto al testo del documento conciliare?

E' una questione che merita d'essere almeno accennata, per dissipare alcune eventuali difficoltà e obiezioni tendenti a diminuire la grandiosa portata della Dichiarazione. Se infatti venisse inteso in senso restrittivo, potrebbe gettare una luce diversa da quella che emana dal testo e potrebbe autorizzare determinazioni e precisazioni anguste che bloccherebbero la carica di grande speranza del documento. Se d'altra parte venisse inteso in senso troppo generale, si rischierebbe di cadere nel pericolo di evanescente e astratto genericismo misticheggiante e pietistico.

Nel *textus prior* e nel *textus emendatus* del 1964, della terza sessione conciliare, il sottotitolo non aveva le parole „sociale e civile". Si diceva: „*De libertate religiosa* seu *de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa"*. Negli emendamenti scritti, consegnati subito dopo la terza sessione, alcuni Padri avevano suggerito di inserire la parola „civile" con questa formulazione: *La libertà civile religiosa,* ossia *il diritto civile della persona e delle comunità alla libertà in materia religiosa.* Il *textus reemendatus* non ha accolto il suggerimento. La ragione è piuttosto evidente. Si sarebbe favorito infatti il pericolo di affermare che il diritto alla libertà religiosa, essendo fondato nel diritto positivo civile, era lasciato all'arbitrio della volontà dello Stato; mentre la Dichiarazione vuole impegnare lo Stato a riconoscere un diritto anteriore e superiore al diritto positivo civile.

Si notava tuttavia una certa insoddisfazione in alcuni Padri rispetto al titolo. La discussione in Concilio del testo riemendato, avvenuta nei primi otto giorni della quarta sessione, aveva riproposto diversi suggerimenti sul titolo. E il *textus recognitus,* modificato dopo la discussione, porta come titolo questa formulazione: *Della libertà religiosa;* e come sottotitolo: *Del diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia*

religiosa; formulazione che è poi rimasta anche nel *textus denuo recognitus* e nel testo definitivamente approvato e promulgato dal Concilio.

L'aggiunta alla libertà dei termini specifici di sociale e civile, in quella collocazione propria dell'ultima formulazione testuale, quali precisazioni suppone?

Richiama alcune precisazioni:
1) il diritto alla libertà religiosa è della persona e delle comunità religiose, ossia è fondato nella persona umana e non nel diritto positivo civile;
2) la libertà a cui si riferisce particolarmente la Dichiarazione non è tanto il rapporto dell'uomo con la verità e con Dio, quanto tra le persone e le comunità nella società umana e civile;
3) non si tratta neppure dei rapporti tra i fedeli e l'autorità della Chiesa, ma dei rapporti degli uomini coi singoli uomini, coi gruppi sociali, col potere civile;
4) il testo e il contesto postulano una tutela e un rispetto tali, per cui l'ordinamento giuridico civile deve garantire che gli uomini non siano impediti, quando ricercano e professano la verità con una libertà responsabile, in materia religiosa;
5) il sottotitolo manifesta una reale preoccupazione del Concilio di esigere serie ed effettive garanzie da parte delle potestà civili e di individui e gruppi in materia religiosa, specialmente di fronte agli ostacoli, alle offese, alle violenze, alle persecuzioni ed eliminazioni della fede e della sua professione esterna; ma il sottotitolo, se getta una luce evidente nell'interpretazione del documento conciliare, deve essere anche visto in rapporto con quello che in realtà dice il testo nel suo contenuto dottrinale e pastorale.

Vi è allora una luce reciproca del sottotitolo nell'interpretazione del testo e del testo nella comprensione del titolo e del sottotitolo. In tal modo si avrà una visione più completa e globale della Dichiarazione religiosa, secondo cui viene affermato e richiesto l'impegno di un riconoscimento e di una garanzia giuridica *sociale e civile* di credere e di professare la propria fede religiosa, ma nello stesso tempo vengono affermati determinati principi fondamentali e valori pre-giuridici, umani e religiosi, che offrono un'ampiezza enorme di riflessioni, di studio, di ulteriore approfondimento e progresso dottrinale, di applicazioni e di determinazioni che superano la stretta sfera del diritto positivo civile e dei rapporti di garanzia e di tutela da parte dei poteri civili.

Del resto basta una lettura attenta del testo del documento per accorgersi di un contenuto ricchissimo, che si estende ad altri aspetti e rapporti della

vita religiosa degli individui e delle comunità, oltre l'aspetto giuridico sociale e civile.

La struttura e l'ordine dello schema, gli argomenti trattati, i titoli dei singoli paragrafi, i principi e i richiami alla Sacra Scrittura, all'esempio di Cristo, degli Apostoli, alla tradizione della Chiesa, alla sua dottrina permanente – nonostante periodi critici della sua storia – alla libertà dell'atto di fede, alla risposta responsabile e libera al messaggio cristiano, al valore della coscienza e delle sue scelte, alla buona fede e alla certezza della coscienza nella vita morale, all'intrinseca esigenza costitutiva della ragione umana nella ricerca della verità e nello stabilire una coerenza tra pensiero e condotta, sono tutti elementi di grande pregnanza dottrinale, spirituale e pastorale che il Concilio ha voluto proporre come insegnamento solenne. Che tutto questo sia stato affermato per giustificare e documentare e fondare l'esigenza di richiedere ai poteri civili la garanzia giuridica della libertà delle persone e delle comunità in materia religiosa è esattissimo. Ma è anche altrettanto esatto ritenere che si tratta di veri fondamenti, di vere documentazioni, di vere giustificazioni, ossia di vera dottrina fondata sulla rivelazione divina e sulle riflessioni umane relative all'oggetto della Dichiarazione, da cui emerge ancor più solidamente una consistente richiesta di garanzia giuridica di quei valori religiosi e umani che devono essere riconosciuti e rispettati. Se il Concilio avesse avuto l'intenzione esclusiva di fermarsi a trattare e dichiarare la necessità della garanzia di diritto positivo civile poteva benissimo limitare il suo intento e la sua esposizione a questo argomento particolare e determinato. Viceversa ha voluto dire anche qualche cosa di più. E di questo *qualche cosa di più* bisogna tener conto nella comprensione più piena e più esatta della Dichiarazione.

Pur tuttavia, non le sembra che a proposito di libertà religiosa vi siano posizioni diversificate nel far lettura dello statuto epistemologico del concetto di libertà religiosa?

E' vero: per quanto riguarda il problema della libertà religiosa abbiamo diverse posizioni, sia storicamente verificatesi, sia come possibilità eventuali e pensabili.

Vi è una prima posizione che potremmo definire di *negazione* della libertà religiosa, o perché viene impedita e perseguitata ogni forma di religione, o perché viene imposta violentemente una determinata religione. Ma ovunque si manifestano la costrizione e la violenza sull'uomo ad aderire a una religione o a rifiutare una posizione religiosa, lì si verificano anche un affronto e una mutilazione della persona umana.

Vi è poi la posizione della *tolleranza* religiosa, secondo cui la verità e l'errore non possono avere gli stessi diritti. Tuttavia per evitare mali maggiori o in vista di un bene superiore per la convivenza sociale, si tollera che altre posizioni e gruppi di persone abbiano un'esistenza e un limitato diritto di esercizio condizionato della loro vita religiosa. E dove fosse possibile esercitare sul potere civile una pressione, lo si obbligherebbe a preferire e a conferire posizioni privilegiate, più o meno esclusive, in favore della religione vera.

La tolleranza, nella sua accezione pura e semplice, ha un sapore di compromesso. Per determinati motivi di ordine esterno si tollera che esistano posizioni errate e dannose. Una coerenza logica interna a una visione di affermazione dei diritti della verità e dei non diritti dell'errore e dei gruppi che errano, porterebbe al fanatismo religioso e alle guerre di religione. Ma questo provocherebbe un grave male sociale. E allora si tollerano gli aderenti a false religioni.

Ma le persone non si tollerano; si rispettano!

Tollerare le persone implica un senso di disprezzo di fondo verso coloro che possono anche trovarsi in posizioni errate. E il disprezzare la persona umana è un gravissimo male morale, perché significa disprezzare Dio stesso, che ha creato le persone a sua immagine e somiglianza, e in cui risplende sempre il raggio del Verbo divino anche quando sbagliano. Quindi per mantenersi nell'ordine morale del riconoscimento pratico di ogni essere nella sua dignità e realtà, non v'è posto che per un profondo rispetto verso ogni uomo e verso ogni gruppo di uomini.

Ma l'atteggiamento della tolleranza si può riferire alle idee e alle dottrine?

In senso approssimativo, lo si potrebbe anche riferire; ma in senso stretto e proprio non si tollerano neppure le idee. Le idee, le dottrine, le posizioni religiose si accettano o non si accettano, secondo il criterio o il metodo critico di una giustificazione di verità e di ragioni che convincono la coscienza umana. E' inesatto dire che le idee si tollerano. Le idee si comprendono, si chiariscono, si valutano e si approfondiscono, e se sono vere o se persuadono si accettano, altrimenti si respingono. Diversa invece è la posizione di fronte a persone che hanno idee o dottrine che sono false o che tali le giudichiamo. Le persone si rispettano sempre, e con loro si discute e si dialoga, si confrontano le idee, si illuminano e si convincono fraternamente, ma sempre con uno stile umano e cristiano, con uno spirito rispettoso ed evangelico. Sarebbe un assurdo logico – scriveva Rosmini – usare la costrizione e la

violenza per fare aderire qualcuno alla propria posizione, „perché a ottenere il fine dell'adesione dell'animo altrui a una credenza, si adopera un mezzo incompetente e sproporzionato: l'intelletto si convince colla sola ragione: l'animo si piega con la sola persuasione; la forza fisica non captiva che il corpo" (A Rosmini, *Filosofia del Diritto,* I, 166)

Non si dimentichi l'effato agostiniano: „Gli errori siano condannati, gli erranti siano amati".

Quando poi si parla di „diritto alla libertà religiosa" ci si riferisce a un rapporto inter-soggettivo. Si può parlare di diritto, in senso vero e proprio, solo là dove vi sono persone, tra persona e persona, tra persone e gruppi di persone.

Le cose e le idee non hanno diritti. Perciò non è esatto né corretto parlare dei diritti della verità o dei diritti dell'errore. La verità e l'errore, le dottrine e le idee, non hanno diritti, così come non hanno doveri. Le teorie, le dottrine, le fedi religiose, sono per il bene e il fine della persona, in funzione della vita umana e dei suoi destini, non sono dei fini. Solo la persona umana ha ragione di fine, in qualsiasi momento, in qualsiasi luogo, in qualsiasi situazione, e merita il massimo rispetto, anche se nell'interpretazione della verità, a cui ogni intelligenza tende costitutivamente, può errare.

È vero che la parola *tolleranza* può anche esser presa con rispetto della persona, ma allora è altro dal significato proprio di tollerare; allora è rispetto, riconoscimento della dignità di ogni uomo.

Vi è poi una terza posizione della situazione religiosa ed è quella della *libertà religiosa,* secondo cui viene garantito a tutti giuridicamente il diritto di vivere, di operare e di professare la propria religione, in un piano di effettiva parità giuridica. Naturalmente non bisogna dimenticare che l'ordinamento e la parità giuridica alle diverse persone o comunità religiose non sono elargite dallo Stato per benevolenza, o per arbitrio proprio, ma dovute e riconosciute come valori pre-statuali, che i poteri pubblici sono tenuti a riconoscere e a tutelare, trattandosi di diritti fondamentali della persona umana.

Vi è, infine, una quarta posizione, quella suggerita dalla Dichiarazione conciliare, che consiste in un rispetto positivo ed efficace di tutti i cittadini nei loro diritti religiosi.

Infatti; ed è la posizione, per cui lo Stato potrebbe offrire una reale facilitazione a tutti nell'esercizio della propria religione, promovendo aiuti e iniziative in favore di tutte le religioni, senza entrare nel merito della verità

o falsità della religione professata dalle persone. Come si favoriscono iniziative culturali, artistiche, sportive da parte dello Stato, in quanto sono un bene per tutta la comunità civile, così si promuoverebbero iniziative che faciliterebbero la vita o lo sviluppo della cultura religiosa come uno dei beni più alti della comunità umana. Tale rispetto e tale promozione di vita e di cultura religiosa non dovrebbero in alcun caso nuocere o diminuire la parità di diritto e di fatto di tutti i cittadini nella loro credenza e professione religiosa; poiché la garanzia di tale libertà religiosa per tutti è un impegno grave, trattandosi di una delle più significative libertà della persona e della società.

Non si può negare che il progresso dalla tolleranza alla libertà religiosa e al rispetto garantito per tutti dal diritto positivo civile in materia religiosa costituisce un enorme passo culturale, giuridico, di civiltà e di costume della società, sia come comunità di persone sia come organismo statuale che esercita debitamente il suo potere.

Eccellenza, vogliamo ora cercare di contestualizzare nelle circostanze attuali la questione della libertà religiosa?

La Religione è un fatto troppo importante perché l'uomo e la società possano ignorarne la rilevanza non solo interiore, ma anche esteriore e sociale della vita umana. La persona umana, nella sua unità costitutiva, non è una realtà puramente privata. E' un individuo, la persona, che ha una dignità da riconoscersi da parte di tutti. Per questo la Dichiarazione Dignitatis Humanae Personae *– lo ricordiamo ancora – „dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si riconosce sia per mezzo della parola di Dio rivelata che tramite la stessa ragione. Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società" (n. 2)*

La libertà religiosa è senza dubbio la più esigente e la più delicata delle libertà umane. Lo stesso Benedetto Croce – nei suoi *Discorsi Parlamentari* – affermava che la libertà stessa „non è cosa tra le cose, ma per noi è un principio religioso". E diverse pagine prima dichiarava: „Il principio della libertà bisogna accettarlo integralmente, se si vuole che riesca davvero giovevole alla umana società".

Ora la libertà umana presuppone la natura umana, con tutti i suoi aspetti, le sue componenti, le sue potenzialità e le sue capacità: come intelligenza, volontà, ragione, coscienza, libertà e responsabilità. La persona e la natura umana allora ci si presentano come una grande complessità, che poi è una ricchezza di tutti questi doni creaturali donati da Dio all'uomo. Vi è una

molteplicità nell'uomo, che infine si riduce ad un principio unico, il principio personale.

Queste potenze o capacità, non sono *tabulae rasae* vuote e indifferenti, in questo caso sarebbero solo delle possibilità non delle potenzialità e capacità attive. Vorrei ricordare un esempio. L'uomo viene creato da Dio con l'intelligenza, ma non vuota, bensì illuminata da quella „luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (*Gv* 1,9). Questa luce è il raggio del Verbo, il lume di ragione, il divino nell'uomo, l'immagine di Dio in ogni persona. Questa luce è presente nell'uomo e attualizza l'intelligenza illuminando tutte le sue successive conoscenze che l'uomo acquisterà. Questa luce è ancora la base, la potenzialità su cui si collocherà poi la persona del Verbo, innestandoci a sé e ponendoci nell'ordine soprannaturale. Ma ogni persona, già come persona umana, ha il divino in sé, l'immagine del Verbo. Da questa presenza del divino ogni persona ha una altissima dignità, tanto che un versetto del libro della *Sapienza* dice che Dio stesso: *„Et cum magna reverentia disponis nos"* (12,18).

La dignità della persona, fondata sul divino nell'uomo, costituisce il primato della persona su tutte le cose e su tutte le istituzioni umane. Per questo possiamo dire che la persona ha sempre e ovunque ragione di fine e mai di mezzo: quindi la persona, non solo ha dei valori nel suo interno, ma è essa stessa un inviolabile valore, da cui dipendono vari valori. Sono le persone, e le comunità formate da persone, che sono portatrici di valori, di diritti e di doveri.

Se ammettiamo un fattore divino nell'uomo, questo fattore divino costituisce la base della religiosità naturale. Tale religiosità troverà espressioni diverse e varie o accoglierà realtà religiose trascendenti e rivelate. In ogni uomo vi è un'esigenza, che richiede una risposta. *L'homo sapiens* è anche *homo religiosus*. Quasi più nessuno afferma che *l'homo religiosus* sia *homo alienatus*. Nell'avvertire e nel vivere questa esigenza religiosa la coscienza si esprime con tutta la sua capacità e con tutta la sua libertà. Anche nell'accogliere i dati rivelati la coscienza esercita la sua libertà personale. La stessa dichiarazione sulla *Libertà Religiosa* lo afferma „Gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza; la quale è tenuto a seguire fedelmente per raggiungere il suo fine che è Dio" (n. 3). E ricorda l'esempio degli Apostoli che „avevano riguardo per i deboli, sebbene fossero nell'errore, mostrando in tal modo come «ognuno di noi renderà conto di sé a Dio» (*Rm* 14,12) e sia tenuto ad obbedire soltanto alla sua coscienza" (n. 11). Nessuno può sostituirsi alla coscienza personale. Naturalmente si pone il dovere di ciascuno di *formare* la propria coscienza, specie

in rapporto libertà religiosa. La formazione della coscienza esige la ricerca della verità „una ricerca condotta liberamente con l'aiuto del magistero istituzionalizzato, per mezzo della comunicazione e del dialogo, con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca, gli uni rivelano agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di avere scoperta, e alla verità conosciuta si deve aderire fermamente con assenso personale" (n. 3).

La libertà religiosa personale è un bene, è un valore, è un diritto, ma è anche un dovere morale, perché rientra nel dovere di crescita e di sviluppo del proprio essere umano, il quale si realizza nell'esercizio di scelte effettive ed efficaci. La libertà non è solo possibilità astratta, ma è una potenza e una capacità, e in quanto tale ha un impulso intrinseco che tende a realizzarsi. E la realizzazione di se stessa, ossia della coscienza, è un dovere morale.

Il diritto alla libertà religiosa è fondato nella coscienza, sulla ragione, nella persona. Si dice che la persona è *la fonte del diritto* anzi, di più, ancora. Antonio Rosmini – nella sua opera *Filosofia del diritto* – scrive che: „la persona è il diritto sussistente e sostanziale". Perciò il diritto alla libertà religiosa è la stessa persona che esercita il diritto di scegliere e di rifiutare una fede o un credo.

Si porrebbe qui la questione del diritto della verità e del non diritto dell'errore, in relazione alla libertà religiosa. Ma così posta la questione è posta male. Il diritto, ogni diritto, è un rapporto interpersonale. Si può parlare di diritti solo in rapporto alla persona, tra le persone. Il diritto è la facoltà, l'attività di fare o di non fare, di accogliere o di rifiutare, il che esige sempre un soggetto reale. In materia religiosa la persona ha diritto alla propria dignità, alle proprie scelte e alle proprie responsabilità. Ogni persona esige non solo tolleranza, ma rispetto e riconoscimento della propria dignità e delle proprie manifestazioni di pensiero, di attività e di iniziative. Tutto ciò si esprime meglio con il termine di *libertà religiosa*. Circa invece l'accoglimento o rifiuto di idee, di dottrine, di verità, qui siamo nel ambito logico, non giuridico, nell'ambito conoscitivo. Io posso aderire o respingere con la mia ragione una dottrina o una verità, ma ciò non costituisce un diritto in senso proprio, se non in rapporto ad altre persone.

Nel primo paragrafo della Dichiarazione viene posta una questione importate. E' stata richiamata da Mons. Ancel, vescovo ausiliare di Lione, a nome di più di cento vescovi. Si trattava di presentare un fondamento, non solo giuridico morale e soggettivo della libertà religiosa, bensì *un fondamento ontologico.* Questo fondamento è stato recepito dal testo conciliare così: „Il sacro Concilio professa pure che questi doveri (di ricercare e aderire alla verità) attingono e vincolano la coscienza degli uomini e che la verità non

si impone che in virtù della stessa verità, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore" (n. 1). La verità, anche quella che ritengo verità, ha una forza tale e un'esigenza tale perché è verità. E devo accoglierla per nessun'altra motivazione che quella di essere verità. Non per motivi di convenienza, non per motivi di utilità, non per motivi di interesse. Solo l'unico motivo d'essere verità spinge ad accoglierla.

L'approfondimento della libertà religiosa ci porta a distinguere tra libertà religiosa e libertà di coscienza. La libertà di coscienza abbraccia tutti gli aspetti della vita umana; in questa vi è compresa anche la libertà religiosa. La libertà di coscienza non esclude la ricerca della verità religiosa, anzi la esige.

Vi sono vari mezzi per la ricerca della verità; uno dei più fondamentali è il *Dialogo*. In un documento della Santa Sede intitolato *Dialogo e annuncio* si approfondisce la natura del Dialogo e si indicano alcuni caratteri ed esigenze del Dialogo, che sono „apertura alla verità, equilibrio e convinzione religiosa". Come la coscienza, anche il Dialogo ha diversi aspetti: vi è il dialogo filosofico, religioso, scientifico, sociale e politico. E tutti favoriscono la ricerca della verità. Per quanto riguarda il dialogo religioso, Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam Suam* elenca vari tipi di dialogo religioso: quello dell'uomo con Dio, il dialogo interreligioso, il dialogo ecumenico e il dialogo interno alla Chiesa.

La libertà religiosa viene specificata stupendamente da Paolo VI in un Discorso, pronunciato in un momento critico per la dichiarazione sulla Libertà Religiosa. Egli volle rassicurare coloro che temevano della sopravvivenza del documento conciliare. Egli invece li tranquillizzò. Era il 28 giugno 1965 pochi mesi prima della conclusione del Concilio. Diceva: „Nella prossima sessione sentirete riassumere gran parte di questa capitale dottrina in due famose proposizioni: rispetto alla fede, che nessuno sia impedito! che nessuno sia costretto. Nemo impediatur! Nemo cogatur!" E il 13 settembre 1965 lo stesso Paolo VI affermò che la Chiesa lungo i secoli aveva ragione di intervenire per difendere la Verità. Ecco le sue parole: „Identico è il motivo della resistenza della Chiesa di allora e di oggi: difendere la Verità, e insieme il sacro diritto di ogni uomo a una sua propria responsabile libertà, soprattutto nel campo fondamentale della coscienza e della religione".

L'esercizio delle libertà religiosa poi esige uno spazio sociale nella comunità civile. Le persone nella loro unità tra interiorità e apertura sociale, sono chiamate a formare delle aggregazioni. La prima delle quali è la famiglia, poi vi sono comunità religiose e inoltre altri tipi di associazioni, quante sono le chiamate del Signore o della libera volontà degli uomini ad associarsi.

E' logico che se la libertà religiosa è un diritto fondamentale della singola persona, sarà un diritto fondamentale anche per le persone associate. Quindi si deve parlare di libertà religiosa per le varie comunità religiose e umane: ad esempio per la famiglia e per le varie Chiese e Confessioni religiose.

Vi sono alcuni punti caratteristici che meritano d'essere segnalati dovendo sottolineare l'apporto della ragione per libertà religiosa?

Il potere civile ha qualche rapporto con la libertà religiosa?

Trattandosi di un diritto fondamentale, il compito della potestà civile è quello di riconoscerla, garantirla e promuoverla. Tuttavia trattandosi dell'esercizio della religione, che „consiste anzitutto in atti interiori volontari e liberi... da un'autorità meramente umana non possono essere né comandati né proibiti" (n. 3). Ma vi è un'ulteriore ragione che è ricordata nel medesimo numero ed è questa: „gli atti religiosi... trascendono per loro natura l'ordine terrestre e temporale delle cose. Perché la potestà civile, il cui fine proprio è attuare il bene comune temporale, deve certamente rispettare e favorire la vita religiosa dei cittadini, però evade dal campo della sua competenza, se presume di dirigere o di impedire gli atti religiosi" (*ibidem*). Da sottolineare che la specificazione del *proprium* del fine del potere politico è il *bene comune temporale.* Anche nella *Gaudium et Spes* quando parla della società civile e dei problemi sociali si usa la formula *bene comune.* La specificazione di *temporale* esiste solo qui, nel documento conciliare *Dignitatis Humanae Personae.*

Ora il principio di *libertà religiosa* è strettamente connesso con il principio di *laicità,* per cui lo Stato laico deve garantire e rispettare le manifestazioni di pensiero, di cultura, di religione, anche in pubblico. Vi sono periodi di ritorno come la battaglia per i crocifissi in luoghi pubblici., Negli anni del Concilio qualcuno aveva fatto la proposta di abbattere una croce impiantata su un monte perché violava la libertà religiosa e la laicità. E' nota la vicenda del „velo" delle giovani mussulmane nelle scuole francesi, escluse dalle scuole statali. Una *laicità* che vietasse i segni, i simboli, le manifestazione delle varie culture e religioni, non solo violerebbe la libertà, ma impoverirebbe la stessa società civile.

Il nostro Documento ricorda che, naturalmente, vi sono anche dei „limiti della libertà religiosa" (n. 7).

L'esercizio della libertà religiosa è normalmente regolato da „alcune norme", perché si abbia riguardo ai diritti altrui e ai propri doveri verso gli altri e verso il bene comune, evitando i disordini e gli abusi. Non sempre è

facile indicare i criteri, secondo cui elaborare le leggi in proposito. La Dichiarazione conciliare ne indica alcuni: conformità „all'ordine morale obiettivo", promozione di una „pacifica composizione a vantaggio di tutti", una „vera giustizia", l'„ordine pubblico". Il testo, consapevole delle difficoltà in proposito, dà un'indicazione generale: „Del resto nella società va rispettata la norma secondo la quale agli esseri umani va riconosciuta la libertà più ampia possibile e la loro libertà non deve essere limitata se non quando e in quanto è necessario" (n. 7).

Vi è un altro punto che si riferisce ai Concordati tra Chiesa e Stati.

La discussione si era sviluppata tra coloro che sostenevano la compatibilità di uno stato confessionale (cattolico e anglicano) con il regime di libertà religiosa universale o di coloro che sostenevano l'inopportunità dei concordati, poiché in uno Stato liberale non è necessaria una garanzia concordataria. Ora la soluzione della questione può sembrare un compromesso, ma non lo è, e vedremo. Ecco il testo: „Se, considerate le circostanze peculiari dei popoli, nell'ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una determinata comunità religiosa una speciale posizione civile, e necessario (*necesse est*), che nello stesso tempo a tutti i cittadini e a tutte le comunità religiose venga riconosciuto e sia rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa" (n. 6). La forza dell'espressione *necesse est* toglie ogni ombra di compromesso. Tanto più che il testo conciliare potenzia ancora di più il significato, aggiungendo che „la potestà civile deve provvedere che l'eguaglianza giuridica dei cittadini, che appartiene essa pure al bene comune della società, per motivi religiosi non sia, apertamente o in forma occulta, mai lesa, e che non si facciano fra essi discriminazioni" (n. 6). In questi anni i rapporti tra Chiesa e Confessioni religiose e tra Stati si sono risolti con Concordati (che rispettino la libertà religiosa di tutti) o con Intese, o con Accordi, o con Protocolli. Si potrebbe dire che la Dichiarazione conciliare abbia influito benevolmente sui vari rapporti giuridici tra Stati e comunità religiose.

Un'altro punto particolare è quello del rapporto della libertà religiosa con chi è agnostico, irreligioso o ateo. Esiste un rapporto con la libertà religiosa in questi casi?

Qualcuno sosteneva che non si può parlare di libertà religiosa per chi non ha alcuna religione. Ma si può fare anche un altro ragionamento, ossia questo: il documento conciliare si pone come difesa e garanzia della coscienza di ogni persona, anche della coscienza di chi rifiuta la religione o

critica correttamente e lealmente le religioni, e si invitano i poteri civili a rispettare la coscienza di chi rifiuta o critica la materia religiosa. Il testo conciliare in proposito scrive che „è illecito alla pubblica potestà di imporre ai cittadini con la violenza o con il timore o con altri mezzi la professione di una religione qualsivoglia o la sua negazione, o di impedire che aderiscano ad una comunità religiosa o che vi recedano" (n. 6). Non si può impedire a qualsiasi persona che faccia ragionamenti o che cerchi ragioni religiose, filosofiche, o di altro genere, per non accettare né aderire ad una religione o credo o fede.

Un'ultimo importante punto riguarda il diritto della famiglia in materia religiosa. Indubbiamente l'autorità civile deve riconoscere una serie di diritti sull'educazione, sulle scelte di scuole e altri mezzi senza oneri ingiusti.

Il tema degli aiuti alle *scuole libere* non è un fatto secondario, perché in diversi Paesi – come accade in Italia – la scuola diviene un *monopolio statale* con l'impossibilità per le famiglie non ricche di scegliere la scuola che meglio garantirebbe l'istruzione e l'educazione dei propri figli. Scriveva Antonio Rosmini: „I padri di famiglia hanno dalla natura e non dalla legge civile il diritto di scegliere maestri ed educatori di cui si fidano". [E sarebbe assai interessante qui chiarire e approfondire la distinzione e il concetto tra diritto di natura, diritto di ragione, diritto di persona o, con termini aggettivati, diritto naturale, diritto razionale, diritto personale. L'economia di questo lavoro non lo consente]

Ma torniamo alla nostra riflessione: il monopolio statale dell'istruzione è *negazione di libertà:* solo l'esistenza della scuola libera garantisce alle famiglie alternative reali sia sul piano dell'indirizzo culturale e dei valori che sul piano della qualità e del contenuto dell'insegnamento.

Il monopolio statale dell'istruzione viola le più basilari regole della *giustizia sociale:* chi iscrive il proprio figlio alla scuola non statale paga due volte, la prima volta con le imposte per un servizio di cui non usufruisce e una seconda volta con la retta da corrispondere alla scuola non statale.

Il monopolio statale dell'istruzione devasta *l'efficienza* della scuola: la mancanza di competizione tra istituzioni scolastiche comporta, in linea generale, irresponsabilità, inefficienza e aumento dei costi.

Né si dice che la formula della Costituzione italiana „senza oneri per lo Stato" circa le scuole libere risponde a un principio di *laicità,* poiché ciò che viola la libertà effettiva e la giustizia sociale è la negazione della „legittima sana laicità dello Stato" (cfr. *LG* 36).

Vi potrebbero – al riguardo – essere vari tipi d'intervento dello Stato?

Certamente sì:
– con dei „buono - scuola" dati agli studenti aventi diritto,
– con il „credito d'imposta" ossia la detrazione dalle tasse di una retta scolastica,
– con sovvenzioni, stipendi dei professori e simili misure.

Ora il problema più delicato riguarda la libertà religiosa nella famiglia dei genitori ai quali il testo riconosce che a essi „compete il diritto di ordinare liberamente la propria vita religiosa" e quella dei figli (n. 5).

Ma qualora i genitori non fossero della stessa religione o fede, il testo non dice quale soluzione prendere. Vi è una lacuna nel n. 5 della nostra Dichiarazione: ossia non solo la libertà religiosa della famiglia, ma *nella* famiglia. Allora le soluzioni possono trovarsi meglio nell'accordo tra genitori. Se invece non vi fosse accordo, ognuno si ricordi che anche l'altro ha lo stesso diritto. Inoltre al loro diritto-dovere occorre tener presente il diritto-dovere dei figli ad essere educati nella verità e nella moralità. In nessun caso dovrà esser privilegiata una linea agnostica, neutrale o confusa, anche se si ha l'intenzione di rimettere in seguito la soluzione del problema alla libera decisione dei figli, i quali devono conoscere ciò che sceglieranno. Nell'ignoranza e sul nulla non vi è scelta.

Paolo VI nel Discorso già citato del giugno 1965 alle forme razionali e *laiche [Nemo impediatur e Nemo cogatur],* vuol far consapevoli che in esse vi sono anche una pregnanza e un richiamo religioso. Scrive che quella „Dottrina si completa con la conoscenza della parola di Cristo di cui stiamo ragionando" (il tema del *Discorso* era il commento di un versetto evangelico: „Venite a me voi tutti, che siete affaticati e tribolati e io vi conforterò" (*Mt* 11,28). „Esiste una chiamata divina – continuava Papa Montini – esiste una vocazione universale alla salvezza portata da Cristo, esiste un dovere di informare e di informarsi, esiste un ordine d'istruire e di istruirsi, esiste di fronte al problema religioso una somma responsabilità, a cui in una sola maniera si deve e si può rispondere, liberamente, cioè, il che vuol dire per amore, con amore, non per forza. Il Cristianesimo è amore. Stupendo e temendo disegno in ordine alla nostra salvezza"!

Questo testo di Paolo VI ci introduce in un secondo momento della nostra riflessione, ossia il rapporto della libertà religiosa con la Rivelazione.

Vi furono delle voci, secondo cui il problema della libertà religiosa dovesse essere trattato richiamandosi solo alla Rivelazione e al Magistero della Chiesa, escludendo ogni discorso razionale e filosofico, che non sono

propri della Chiesa istituita da Cristo. La scelta del Concilio viceversa è stata più ampia. Si è aperta alla persona creata a immagine di Dio, con la presenza del divino nella sua coscienza, che comporta la grande dignità della persona umana, che è direttamente ed essenzialmente coinvolta nella questione della libertà religiosa. Anzi è la libertà religiosa della persona, che è l'oggetto della nostra dichiarazione, che dovrà poi essere vista „nella luce della Rivelazione".

Il passaggio dalla prima alla seconda parte della Dichiarazione conciliare è sintetizzato bene dal testo quando „dichiara che il diritto degli esseri umani alla libertà religiosa ha il suo fondamento sulla dignità della persona, le cui esigenze la ragione umana venne conoscendo sempre più chiaramente attraverso l'esperienza dei secoli". E aggiunge che „una tale dottrina sulla libertà religiosa affonda le sue radici nella Rivelazione divina, per cui tanto più dai cristiani va rispettata con sacro impegno" (n. 9). Tuttavia nella Rivelazione non vi è un'affermazione esplicita circa il diritto all'immunità dalla coercizione esterna in materia religiosa. Nonostante ciò vi sono varie motivazioni religiose che fanno ritenere che tale libertà abbia le sue radici nella Rivelazione. Il primo argomento in favore della libertà religiosa è indicato nella „libertà dell'atto di fede" (n. 10), poi nel modo di agire di Cristo, e il terzo di come si sono comportati gli Apostoli.

Nella Bibbia vi è un testo che mette il popolo d'Israele di fronte ad una scelta.

Nel libro di *Giosuè* (24,15) viene presentata al popolo l'alternativa. „Se vi pare giusto servire il Signore, scegliete oggi a chi preferite servire: se agli deì dei padri vostri al di là del fiume, o agli dei degli Amorrei, nella cui terra voi abitate: io e la mia famiglia abbiamo deciso: noi serviremo il Signore".

Qui vi è un'opzione già nell'Antico Testamento presentata al popolo in tutta libertà. Il popolo risponde che non abbandonerà il Signore. E' un testo che non è ricordato nella nostra Dichiarazione, ma ci sarebbe stato bene, anche se i Padri conciliari hanno ritenuto di non ammetterlo.

San Paolo nella Seconda Corinzi (3,17) afferma: „Là dove è lo spirito ivi è la libertà". Sarà lo Spirito che convince interiormente ad aderire liberamente all'atto di fede. Già nella *Lumen Gentium* si affermava che la „dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali e non per un cieco impulso o per mera coazione esterna" (n. 17)

Gesù è mite e umile di cuore, pur essendo Maestro e Signore nostro, „ha invitato i discepoli pazientemente". I miracoli accompagnavano la sua predicazione per sostenere e confermare la sua dottrina; „ha rimproverato

l'incredulità lasciando la punizione a Dio nel giorno del giudizio", non ha permesso che si strappasse la *zizzania* in mezzo al buon grano; non spegne il lucignolo fumigante e non rompe la canna incrinata. Riconosce i diritti di Cesare: „Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio" (*Mt* 22,21). Qui Gesù pone il fondamento della distinzione tra Chiesa e società politica. E' una novità radicale per quei tempi. Una tale distinzione delle due sovranità mette fine ai poteri coercitivi dei principi nell'ambito religioso.

Soprattutto Gesù offre la sua più grande testimonianza ultimando la sua Rivelazione „compiendo sulla Croce l'opera della redenzione, con cui ha acquistato agli esseri umani la salvezza e la vera libertà. Infatti rese testimonianza alla verità, però non volle imporla con la forza a coloro che la respingevano. Il suo Regno non si erige con la spada, ma si costruisce ascoltando la Verità e rendendo ad essa testimonianza e cresce in virtù dell'amore, con il quale Cristo, esaltato il Croce, trae a sé gli esseri umani" (n. 11).

„Gli Apostoli poi istruiti dalla parola e dall'esempio di Cristo, hanno seguito la stessa via" (n. 11). Lo stesso metodo, la stessa predicazione, la testimonianza, il rispetto dei deboli, anche quando sbagliano sono seguiti dagli stessi apostoli. Non solamente la coscienza erronea invincibile non deve esser violata, ma essa obbliga e chi non la segue cade in peccato (*Rm* 15,12; *1Cor* 8, 9-13). Sarebbe interessante sviluppare la dottrina della *coscienza,* (ricorrente 30 volte) specie in Paolo.

Anche „la Chiesa pertanto, fedele alla verità evangelica, segue la via di Cristo e degli Apostoli quando riconosce come rispondente alla dignità dell'uomo e alla Rivelazione di Dio la libertà religiosa e la favorisce. Essa ha custodito e tramandato, nel decorso dei secoli, la dottrina ricevuta da Cristo e dagli Apostoli" (n. 12). Indubbiamente la Chiesa ha sempre riconosciuto la libertà dell'atto di fede.

La Dichiarazione poi accenna ad una questione un po' delicata. Si tratta delle violazioni della libertà religiosa offesa anche da organismi della Chiesa.

Il testo conciliare ne parla, e si esprime così: „E quantunque nella vita del Popolo di Dio, pellegrinante attraverso le vicissitudini della storia umana, di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi a esso contrari, tuttavia ha sempre perdurato la dottrina della Chiesa che nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede" (n. 12). Vi sono state guerre di religione, conflitti tra comunità cristiane, condanne e censure, martiri delle varie parti. Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Tertio Millennio Adveniente* vi ritorna là dove scrive: „E' vero che un corretto giudizio storico non può prescindere da un'attenta considerazione dei condizionamenti culturali del momento, sotto

il cui influsso molti possono aver ritenuto in buona fede che un'autentica testimonianza alla verità comportasse il soffocamento dell'altrui opinione o almeno la sua emarginazione. Molteplici motivi spesso convergevano nel creare premesse di intolleranza, alimentando un'atmosfera passionale alla quale solo grandi spiriti veramente liberi e pieni di Dio riuscivano in qualche modo a sottrarsi. Ma la considerazione delle circostanze attenuanti non esonera la chiesa dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figli, che ne hanno deturpato il volto, impedendole di riflettere pienamente l'immagine del suo Signore crocifisso, testimone insuperabile di amore paziente e di umile mitezza. Da quei tratti dolorosi del passato emerge una lezione per il futuro, che deve indurre ogni cristiano a tenersi ben saldo all'aureo principio dettato dal Concilio: «La verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore»" (n. 35).

Possiamo ritenere che la testimonianza del Nuovo Testamento appare grandemente avanzata per i suoi tempi?

Non si entra nei dettagli, ma non si accontenta di indicare la radice biblica della libertà religiosa; anzi affronta anche la difficile questione di coloro che esitano nella fede, di coloro che sono nell'errore o la rifiutano. Si rispetta la buona fede delle persone e la loro coscienza certa o errata. I semi gettati dal cristianesimo, nei secoli successivi hanno prodotto nella civiltà occidentale, ma non solo occidentale, una riflessione sempre più esigente dei diritti della libertà umana. La Dichiarazione sulla libertà religiosa ha avuto grandi contrasti, sia durante il Concilio che dopo, perché è un documento di frontiera. Anzi è un documento che consentirà dialoghi ecumenici e inter-religiosi sempre più profondi e sempre più aperti per una convivenza civile e per un progresso sociale tra i diversi popoli – in una parola – per una fraternità di tutte le persone che hanno un unico Padre.

DECRETUL PRIVIND ACTIVITATEA MISIONARĂ A BISERICII *AD GENTES*

Pr. lect. univ. Ştefan Lupu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes* a fost votat în vigilia sărbătorii Neprihănitei Zămisliri din anul 1965, penultima zi a Conciliului ecumenic al II-lea din Vatican. Data merită să fie scoasă în evidenţă, deoarece este pentru prima dată în istoria Conciliilor că este tratată tema misiunilor[1].

Schema decretului despre activitatea misionară a Bisericii a fost dintre cele mai elaborate şi dezbătute la Conciliu. Cele 177 de propuneri de la care a pornit această schemă arată nu numai cât de mult era simţită problema în diferitele sale aspecte, ci şi că a fost considerată cu o remarcabilă deschidere a minţii. Se dorea, mai întâi, aprofundarea dezvoltării mai ample şi mai mature ce trebuie dată colaborării întregii Biserici; se cerea ca misionarul să fie ales şi format cu mai multă grijă şi ca figura lui să fie redimensionată, având în vedere dezvoltarea ţărilor la care este destinat. Se înaintau propuneri despre reînnoirea catehezei, despre atenţia ce trebuie să fie dată şcolii, despre valorizarea sinceră şi cordială a diferitelor culturi, cu referinţă specială la liturgie; se dorea o mai strânsă colaborare între dieceze şi teritoriile de misiune, până la trimiterea de preoţi diecezani în sprijinul operei de evanghelizare.

Itinerarul Decretului a fost destul de anevoios. Dar s-a vorbit – şi este pentru prima dată oficial – despre activitatea misionară a Bisericii la un Conciliu. La Conciliul I din Vatican fusese prevăzut şi pregătit un studiu despre tema misiunilor, dar nu s-a mers mai departe de bunele intenţii, desigur, din cauza motivelor istorice cunoscute. Ulterior, dar cu prevalenţă în secolul următor, misiunile au cunoscut o mare dezvoltare. În special, Benedict al XV-lea şi, apoi, Papa misiunilor, Pius al XI-lea, Pius al XII-lea şi Ioan al XXIII-lea, care a fost unul dintre pionierii colaborării misionare, s-au ocupat de problemele misionarilor, care s-au impus atenţiei universale şi au aprins între credincioşi un înflăcărat spirit apostolic.

Din 1926, o dată cu consacrarea primilor episcopi aleşi din clerul indigen al ţărilor de misiuni, s-a început mişcarea de nestăvilit de a institui ierarhia

[1] Decretul *Ad gentes* a fost votat de 2399 de părinţi, pe data de 7 decembrie 1965, şi aprobat cu 2394 de voturi *pentru* şi 5 *împotrivă*.

care, din China, Japonia, India, Vietnam, Indonezia, Africa, a dat Bisericii un chip nou. Misiunile, fără să piardă ceva din aspectul lor eroic, câştigau în organicitate, metodologie, dobândeau noi aspecte juridice, stabilitate şi concreteţe, cum nu au mai cunoscut vreodată. Misiologia era introdusă în noile studii bisericeşti cu o tot mai mare forţă ştiinţifică şi trecea de la teorie la practica pastorală. Biserica misionară devenise adultă; misionarilor li se adăugau, în rânduri tot mai pline, preoţii indigeni, şi dintre ei, în număr tot mai mare, erau aleşi episcopii. Plăcuta surpriză a Conciliului al II-lea din Vatican a fost să vadă, între părinţii conciliari, numărul impunător al episcopilor chinezi, indieni, africani, japonezi, indonezieni, vietnamezi. Între cardinali se aflau fiii Indiei, Japoniei, Chinei, Africii.

Era evident că tema misiunilor trebuia să fie tratată potrivit exigenţelor atâtor popoare şi atâtor păstori. Trebuia să aibă solide baze doctrinale, să fie în armonie cu documentele conciliare deja emanate, în special cu Constituţia dogmatică *Lumen gentium*. Trebuia să aibă măreţia solemnă ce a făcut memorabile enciclicele misionare, cărora le trebuie recunoscut meritul de a fi dat o conştiinţă misionară întregii creştinătăţi.

Trebuia să fie clarificată, printr-o formulare fără echivoc, semnificaţia genuină a termenului „misiune", care, în anii recenţi, prin acceptarea unor slogane, fără îndoială, seducătoare, dar imprecise şi echivoce, cum ar fi: „comunitate misionară", „toată lumea este misiune", „colaborare misionară", în sens generic, făcuse să se piardă valoarea fundamentală a cuvântului „misiune". Misiune înseamnă a duce evanghelia în ţările unde ea nu este cunoscută, nu din inerţie sau neglijenţă, ci din lipsa absolută a vestitorilor în ţări imense, cum ar fi cele din Africa şi Asia.

În ţările cu veche tradiţie creştină, desigur, există necredincioşi, dar este o diferenţă specifică între vina acestora şi starea celorlalţi. Cu toate acestea, numărul creştinilor ce au înţeles valoarea acestui apel este încă inadecvat. Nu toţi botezaţii au o conştiinţă misionară, iar contribuţia de rugăciuni şi mijloace materiale adunate este inferioară nevoilor.

Aceste idei, pe care unanimitatea aproape absolută a părinţilor a demonstrat clar că vrea să le păstreze, sunt conţinute în cele şase capitole ale Decretului conciliar *Ad gentes*.

După o scurtă introducere, capitolul I explică fundamentele teologice, natura şi scopul misiunii. Capitolul al II-lea descrie fazele practice ale acestei munci misionare: mărturia, vestirea, formarea comunităţii. Capitolul al III-lea, unul dintre cele mai originale, vrea să descrie în ce constă o Biserică locală. Capitolul al IV-lea îi prezintă pe misionari, vorbeşte despre spiritualitatea misionară şi despre formarea misionarilor. Capitolul al V-lea este mai concret şi se limitează la organizarea activităţii misionare; găsim elemente foarte interesante despre funcţia Congregaţiei *De Propaganda*

Fide şi despre conferinţele episcopale. Capitolul al VI-lea, despre colaborarea misionară, se leagă de capitolul al V-lea, devenind un instrument necesar în momentul când se abordează tema misiunilor. Decretul se încheie cu o reflecţie despre grava datorie de a răspândi pretutindeni împărăţia lui Dumnezeu.

Este un document complet, bogat, care cuprinde în cele 42 de numere toată neliniştea evanghelică, suspinul lui Cristos, voinţa Bisericii ca împărăţia lui Dumnezeu să se extindă în toată lumea şi să-l ajungă pe orice om, de oriune. Este lumină, forţă, har, iubire, pe care Duhul Sfânt vrea să le reverse în inimile noastre, pentru ca toţi să fim demni de măreţia noastră creştină, de aşteptarea popoarelor, de viaţa noastră comunitară, fără devieri, fără oboseli, pentru pace, pentru progres, pentru mântuirea lumii.

AD GENTES

În dialog cu pr. Jesus Lopez Gay s.j.[1]

Ad Gentes*: così è conosciuto e citato il decreto del Concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa. Nel decreto, è stato creato un vocabolario per indicare da un lato, in generale, tutta la missione che la Chiesa ha ricevuto da Cristo: „missione della Chiesa"; e dall'altro le missioni o „attività missionaria della Chiesa" , ossia la funzione specifica esercitata verso i gruppi non cristiani, „le genti" (AG 6).*

Le genti sono quei popoli dove ancora non è arrivato l'annunzio dell'Evangelo o dove la Chiesa non trova ancora la sua presenza in una forma piena e sufficiente. È stato forse il documento del Concilio che più ha sofferto (fino a sette redazioni) e, allo stesso tempo, ha ottenuto nell'ultima votazione il numero più alto di voti favorevoli. La sua ricchezza teologica e pastorale è ammirevole. Vengono ricuperati alcuni temi messi in discussione negli anni precedenti come il tema della Chiesa-salvezza, l'attualità del mandato missionario di Cristo ecc.; sono integrati i frutti delle scuole di missiologia nate nella Chiesa a partire dal 1910, per esempio in Germania con la teoria della conversione come fine primario della missione, o quella belga e francese, dal 1920 in poi, che insisteva tanto nella impiantazione della Chiesa come obiettivo dell'attività missionaria, o quella nata in Spagna, che spiegava questa stessa attività alla luce della dottrina del corpo mistico di Cristo (*AG* 6). Raccoglie i frutti di un'ecclesiologia rinnovata nello stesso Concilio. Appaiono nuovi temi cari agli ortodossi e altre denominazioni cristiane, come la relazione dello Spirito Santo e la missione (*AG* 4 e 13), l'escatologia e la missione (*AG* 9 e 11) ecc. È sensibile ai bisogni del nostro tempo, parlando per esempio della funzione e responsabilità dei laici nella missione.

Il nostro decreto, dunque, ha segnalato una nuova strada per la riflessione missionaria. Proprio per tutto questo è stato molto ben accolto, non soltanto dai cattolici ma anche da altri cristiani, come si è potuto sentire

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Jesus Lopez Gay, S.J., este profesor la Facultatea de Misiologie din cadrul Universității Gregoriana din Roma.

nell'adunanza ufficiale del Consiglio mondiale per le chiese (WCC) a Ginevra, nel 1966.

Alla commissione preparatoria del Concilio arrivarono molte proposizioni relative al tema missionario, cioè sulla teologia missionaria e la formazione dei missionari. E la commissione preparatoria per le missioni abbozzò il primo schema, diviso in sette brevi sezioni. Nel 1962, la commissione preparatoria centrale ordinò l'unificazione di tutto questo materiale con un ordine più logico: ne scaturì così il secondo schema.

All'inizio del 1963 molti Padri chiesero una nuova elaborazione, meno giuridica e più teologica, dello schema sulla missione; ne venne fuori il terzo schema, ma non tutti erano contenti, e alla fine di quello stesso anno si ebbe la quarta redazione, divisa in sei capitoli oltre a un proemio e un'esortazione finale. Ci si trovò dinanzi, allora, a un testo molto ben riuscito, ma a causa di alcuni avvenimenti, come la premura di concludere il Concilio e l'idea che molti punti missiologici fossero già stati trattati nella costituzione sulla Chiesa e in altri documenti, si richiese la riduzione del testo a tredici brevi proposizioni. Il documento così sintetizzato (soltanto 6 pagine per un totale di 200 righe) fu stampato e distribuito ai Padri conciliari e inviato alle diocesi di tutto il mondo. Questo schema, il quinto, fu ritoccato in alcuni punti, dopodiché arrivò all'aula per essere discusso alla presenza del Papa, nel novembre del 1964. Ma la reazione dei Padri fu negativa: 1.601 di essi votarono contro il testo, e soltanto 311 a favore, e molti per rispetto al Papa. Lo schema fu rigettato. Nel gennaio del 1965 venne preparata una nuova redazione, la settima, che offrì una base solida, utilizzata per la discussione finale nell'aula conciliare, dall'8 al 13 ottobre.

Il 7 dicembre 1965 finalmente ottenne 2.394 voti favorevoli e soltanto 5 *non placet;* divenendo così il documento che ha ottenuto la più cospicua votazione favorevole di tutto il Concilio Vaticano II.

Possiamo accostare, anche se brevemente il contenuto e divisione del decreto?

Dopo un breve preambolo, il capitolo I spiega i fondamenti teologici, la natura e il fine proprio della missione (*AG* 2-9). Il capitolo II descrive le fasi pratiche di questo lavoro autenticamente missionario: la testimonianza, l'annunzio, la formazione della comunità (*AG* 10-18). Il capitolo III, uno dei più originali, vuole descrivere in cosa consiste una Chiesa particolare, insistendo sulla responsabilità dei laici e nell'apertura missionaria di ogni Chiesa particolare (*AG* 19-22). Il capitolo IV presenta gli agenti della missione,

in concreto quelli segnati da una vocazione speciale; tratta sulla spiritualità missionaria e della formazione dei missionari (*AG* 23-27). Il capitolo V è più concreto e si limita all'organizzazione dell'attività missionaria; troviamo elementi molto interessanti sulla funzione della Congregazione per la propagazione della fede e delle Conferenze episcopali (*AG* 28-34). Il capitolo VI, sulla cooperazione missionaria, si ricollega con il capitolo V, divenendo uno strumento necessario nel momento di affrontare il tema delle missioni (nn. 35-41). Il decreto si conclude con una riflessione sul gravissimo dovere di estendere ovunque il Regno di Dio (*AG* 42).

Lo stile è deduttivo. Si parte dai principi teologici, in concreto da una lettura della Sacra Scrittura, che vengono applicati alla prassi missionaria. Il decreto insiste sul carattere spirituale e soprannaturale dell'attività missionaria. Viene superata qualsiasi forma di paternalismo, per presentare la Chiesa come „comunione", una comunione che forma la stessa Chiesa particolare, in comunione nella fede, nel culto e nella carità; e una comunione „inter-ecclesiale", dove tutte le chiese particolari sono aperte ai bisogni delle altre. Il documento non si pone come un punto di arrivo della riflessione teologica, ma come base di partenza per una ulteriore riflessione, come abbiamo contemplato in questi anni. Il suo influsso sulla *Redemptoris Missio* – come potremo vedere in seguito – è chiaro; non pochi punti dell'*Ad Gentes* vengono qui sviluppati.

Ad Gentes *è ricco di valenze e valori teologici di notevole spessore e portate...*

Anzitutto si cercano le sorgenti profonde della missione della Chiesa e, più in concreto, della sua attività missionaria. Le missioni si contemplano alla luce della vita trinitaria, come un prolungamento delle divine comunicazioni. Nella Trinità il Padre è l'inesauribile „sorgente d'amore", il principio di tutta la vita divina, non procede e neppure può essere inviato. Dalla carità di Dio Padre nasce il disegno di salvare tutti gli uomini, e da questa stessa carità proviene la missione del suo Figlio e dello Spirito. In questa carità del Padre dobbiamo trovare l'origine della missione della Chiesa. Il Padre vuol salvare tutti e per questo ha fatto della Chiesa la comunione dei salvati, perché „piacque a Dio di chiamare gli uomini... non solo ad uno ad uno, senza alcuna mutua connessione, ma di riunirli in un popolo" (*AG* 2). Dalla sorgente d'amore del Padre procede il Figlio e la missione del Figlio in questo mondo. È una missione nuova e definitiva. Il Padre non salverà gli uomini agendo nei loro cuori o nelle loro religioni in una forma quasi segreta, benché queste abbiano un valore „pedagogico e di preparazione all'Evangelo"; il Padre ha deciso inviare il suo proprio Figlio, l'unico che può stabilire la pace e riconciliazione universale, tra Dio e gli

uomini e tra gli uomini stessi (*AG* 3). Viene sottolineata la novità e la necessità di Cristo nel piano della salvezza. E come inviato „definitivo" non possiamo aspettare nessun altro salvatore: l'origine missionaria propria della Chiesa e la sua natura salvifica derivano da questa missione del Figlio. Il discorso dedicato allo Spirito Santo è profondo. Dopo aver presentato la funzione dello Spirito Santo nella storia della salvezza, si ricorda un principio fondamentale: Cristo prima di immolare la sua vita e tornare al Padre „ordinò (nel testo originale, *disposuit*) il suo ministero apostolico e promise l'invio dello Spirito Santo, in modo che insieme [i missionari e lo Spirito] collaborassero dovunque e sempre nella realizzazione dell'opera della salvezza" (*AG* 4). La salvezza „sempre e dovunque" è il frutto di una stretta collaborazione, quella dello Spirito e del missionario. Il missionario è anche agente della salvezza, ma subordinato allo Spirito di Gesù che rimane l'Agente principale e insostituibile. Per questo motivo, ricorda il decreto citando un testo paolino, i missionari „sono cooperatori" di Dio (*AG* 15), che possiamo spiegare come „cooperatori dello Spirito". La teologia dello Spirito viene spiegata ancora in molti altri passi del decreto *Ad Gentes*. La Chiesa è missionaria sotto l'influsso della grazia e della carità dello Spirito Santo (*AG* 5). „Lo Spirito Santo, ... mediante il seme della Parola e la predicazione dell'Evangelo chiama tutti gli uomini a Cristo e suscita nei loro cuori l'adesione alla fede" (*AG* 15); c'è bisogno di annunciare Cristo, solo così „i non cristiani, a cui aprirà il cuore lo Spirito Santo, credendo liberamente si convertiranno al Signore" (*AG* 13). La vocazione missionaria è una grazia speciale, frutto del lavoro dello „Spirito Santo, che distribuisce come vuole i suoi carismi per il bene [delle anime]" (*AG* 23) ecc.

Questa contemplazione della missione alla luce del profondo mistero trinitario è stata certamente un fatto nuovo nella teologia della missione. La teologia scolastica aveva spiegato molto bene le „missioni trinitarie", quella del Figlio e dello Spirito e il loro rapporto con le „processioni divine", ma mancava una teologia della missione della Chiesa, e anche una spiegazione del dinamismo della sua attività missionaria, alla luce del mistero trinitario.

La novità risiedeva principalmente nello studio della missione della Chiesa e del suo rapporto con la sorgente di ogni missione che è il Padre, e la relazione profonda tra la missione dello Spirito, sempre nuova e attuale, e quella della Chiesa, unita al lavoro dello Spirito di Cristo. Lo Spirito che oggi attua ovunque è lo Spirito che consacrò e attuò in Cristo, e da Cristo noi lo riceviamo. (Questa teologia verrà sviluppata più tardi nel n. 75 *dell'Evangelii Nuntiandi*, e in tutto il cap. III della *Redemptoris Missio*). Finora

la missione della Chiesa era stata contemplata, quasi esclusivamente, alla luce della missione del Figlio.

Nel decreto Ad Gentes *viene stabilita la tesi: „la Chiesa è per natura sua missionaria" (AG 2). Che significa questa affermazione così profonda e ricca? Perché la Chiesa è missionaria?*

Il nostro decreto offre diversi argomenti che arricchiscono il concetto della missionarietà della Chiesa. Innanzitutto, per la sua relazione con la missione di Cristo e dello Spirito: è missionaria „in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa deriva la propria origine" (*AG* 2), „sviluppando nel corso della storia la missione del Cristo... sempre sotto l'influsso dello Spirito Santo" (*AG* 5). È inviata alle genti „per essere universale sacramento di salvezza" (*AG* 1). Questa formula, tratta dalla costituzione *Lumen Gentium* significa che la Chiesa è „in Cristo segno e strumento di salvezza" (*LG* 1): porta i sacramenti di salvezza, e fra le genti „con la celebrazione dei sacramenti, di cui è centro e vertice la santissima eucaristia, rende presente Cristo, autore della salvezza" (*AG* 9). La Chiesa è missionaria e si deve fare presente nel mondo intero perché porta a Cristo unico „salvatore e mediatore della salvezza", e gli uomini trovano Cristo con la fede, mediante la predicazione della Chiesa e attraverso il battesimo: „Cristo stesso infatti, «ribadendo espressamente la necessità della fede e del battesimo, ha confermato simultaneamente la necessità della Chiesa»" (*AG* 7). La Chiesa è missionaria perché risponde alle esigenze più profonde della sua cattolicità (*AG* 1 e 9). E finalmente è missionaria perché ha ricevuto un „mandato esplicito di Cristo" (*AG* 5).

La radice, dunque, della missionarietà della Chiesa viene spiegata con molti argomenti. Un altro aspetto „ecclesiologico" molto importante del decreto appare essere la presentazione del fine proprio dell'attività missionaria.

I missionari hanno il compito di andare nel mondo per predicarvi l'Evangelo e impiantarvi la Chiesa: „fine proprio di questa attività missionaria è l'evangelizzazione e l'impiantazione della Chiesa nei popoli e gruppi, in cui ancora non ha messo radici" (*AG* 6); l'evangelizzazione ha una funzione di fine mediato, ossia impiantare la Chiesa mediante l'evangelizzazione. L'evangelizzazione viene concepita come l'annuncio della Parola di Dio, è il „seme" che, caduto in terra, fruttificherà nell'ora della formazione della Chiesa. „Impiantare" non significa „trapiantare" le chiese di antica cristianità, perché „l'opera di impianto della Chiesa in un determinato raggruppamento umano raggiunge una mèta precisa, allorché la comunità dei fedeli inserita

ormai nella vita sociale e in qualche modo adeguata alla civiltà locale, gode di una certa stabilità" (*AG* 19). Le Chiese impiantate vengono chiamate „Chiese nuove", „Chiese novelle", „Chiese particolari", „Chiese locali" (*AG* 6.18.19.90); una volta si parlava di impiantare „chiese indigene" (*AG* 6), ma questo non significa formare Chiese indipendenti, perché il nostro decreto parla spesso della „comunione": le nuove Chiese devono essere in unità di pensieri e di vita con la Chiesa universale. E intima resti la comunione delle nuove Chiese con tutta quanta la Chiesa (cf. *AG* 19 e 6). Quello che oggi chiamiamo „inculturazione" o fisionomia culturale delle nuove chiese, viene molto ben spiegato nel decreto: „indubbiamente, come si verifica nell'economia dell'incarnazione, le giovani chiese... hanno la capacità meravigliosa di assumere tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità", ricavando dai popoli le tradizioni, il sapere, la cultura, l'arte e tutti gli elementi che valgono a render gloria al Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore e a ben organizzare la vita cristiana (*AG* 22 e 19). E in modo particolare i „laici" sono chiamati a questa opera di adattamento e inculturazione (*AG* 15). Per l'impiantazione o formazione di una Chiesa è essenziale la creazione del clero locale, che deve avere una profonda formazione dottrinale e spirituale (*AG* 16). E la vita religiosa, anche quella contemplativa, deve essere promossa fin dal periodo iniziale dell'impiantazione della Chiesa, e ogni istituto lavorerà per vivere e manifestare il proprio carisma secondo il genio e la natura di ciascuna nazione, e molte ricchezze spirituali di questi popoli, anteriori alla predicazione dell'Evangelo, possono essere utilizzate per la vita religiosa cristiana (*AG* 18).

Nel decreto conciliare non mancano altri aspetti „ecclesiologici". Ma chi sono i responsabili dell'attività missionaria? Nella Chiesa tutti devono sentirsi responsabili dell'attività missionaria.

Questa insistenza sull'obbligo missionario di tutti, e in concreto dei „laici", diventa anche una delle novità del decreto conciliare. „Tutti i battezzati sono chiamati a... rendere... testimonianza a Cristo..., di fronte alle genti" (*AG* 6); „i cristiani, avendo dei doni differenti, devono collaborare alla causa dell'Evangelo, ciascuno secondo le sue possibilità, i suoi mezzi, il suo carisma e il suo ministero" (*AG* 28). „Tutti i fedeli, come membra di Cristo vivente, a cui sono stati incorporati e assimilati mediante il battesimo, la confermazione e l'eucaristia, hanno l'obbligo di cooperare all'espansione e alla dilatazione del suo corpo" (*AG* 36), e tutto il n. 41 tratta del dovere missionario dei laici; queste idee preparano la dottrina della futura esortazione apostolica *Christifideles laici,* del 1988). Le comunità cristiane, le antiche (*AG* 37), come le nuove (*AG* 15) in quanto comunità sono anche chiamate

al lavoro missionario: questa idea ci porta alla dottrina della nuova enciclica missionaria, *Redemptoris Missio* (cf. *RM* 85). Il dovere missionario ricade principalmente sui vescovi, come capi delle comunità ecclesiali e come membri del corpo episcopale: „Tutti i vescovi, in quanto membri del corpo episcopale che succede al collegio apostolico, sono stati consacrati non soltanto per una diocesi, ma per la salvezza di tutto il mondo. Il comando di Cristo di predicare l'Evangelo ad ogni creatura riguarda innanzitutto e immediatamente loro, con Pietro e sotto Pietro" (*AG* 38). Le conferenze episcopali vengono chiamate in causa affinché régolino tutte le questioni che si riferiscono alla cooperazione missionaria. Il decreto insiste anche sul dovere missionario dei sacerdoti (*AG* 39) e degli istituti religiosi (*AG* 40). In questo contesto non possiamo tralasciare alcune pagine del decreto di profonda riflessione sugli istituti che lavorano nelle missioni, ossia, sugli istituti che hanno come vocazione specifica l'attività missionaria (*AG* 27). Questo aspetto della responsabilità missionaria è stato in seguito trascurato dai documenti postconciliari, e dobbiamo aspettare l'ultima enciclica missionaria – appunto *Redemptoris Missio* – perché venga ricuperato (cf. *RM* 65-66).

Un altro valore sottolineato nel decreto Ad Gentes*, è quello kerigmatico, la necessità e il primato dell'annuncio. Innanzitutto annuncia il mistero di Cristo che tutti gli uomini aspettano e di cui hanno bisogno. Afferma il nostro Documento: „Per il fatto stesso che annuncia il Cristo, la Chiesa rivela agli uomini la genuina verità intorno alla loro condizione e alla loro integrale vocazione,... il Cristo stesso è la verità e la via che la predicazione evangelica svela a tutti" (AG 8).*

L'annuncio non soltanto svela la verità intorno all'uomo, ma principalmente rivela il mistero di Cristo, che, accettato, diventa la via della salvezza. „Dovunque Dio apre una porta della Parola per parlare del mistero del Cristo, a tutti gli uomini con franchezza e con fermezza deve essere annunziato il Dio vivente e colui che egli ha inviato per la salvezza di tutti, Gesù Cristo, affinché i non cristiani, a cui aprirà il cuore lo Spirito Santo, credendo si convertano al Signore" (*AG* 13). Molti testi biblici spiegano l'espressione „con franchezza e con fermezza" – che traducono il termine greco *parrhêsía* – così frequentemente usato nel Nuovo Testamento. Il *kerygma* o primo annuncio di Cristo porta alla „conversione" (*AG* 13*),* che, oltre l'accettazione della persona di Cristo, esige un progressivo cambiamento di mentalità e di costume. Così il neofita entra nel catecumenato, al quale il nostro decreto dedica un intero paragrafo (*AG* 14).

Il catecumenato non è solo un insegnamento di verità dogmatiche e di norme morali, ma diventa un'autentica iniziazione, ossia un addestramento preparatorio alla nuova vita cristiana, che si concluderà con i sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Il tema del catecumenato è affrontato molto bene nel decreto conciliare. L'ultima parte sull'organizzazione dell'attività missionaria ha carattere meno teologico ma più giuridico e pratico. Dopo una lunga discussione nell'aula, si arrivò a questa conclusione: „Per tutte le missioni e per tutta l'attività missionaria uno soltanto deve essere il dicastero competente, ossia quello di «Propaganda Fide», cui spetta regolare e coordinare, in tutto quanto il mondo, sia l'opera missionaria sia la cooperazione missionaria" (*AG* 29). Questo dicastero viene presentato non soltanto come uno strumento di amministrazione, ma come un organo di „direzione dinamica, che faccia uso dei metodi scientifici e dei mezzi adatti alle condizioni del nostro tempo" (AG 29). Per raggiungere i suoi obiettivi, la Congregazione ha a sua disposizione le grandi Opere missionarie pontificie.

Come si vede da questa presentazione, il decreto conciliare ha trattato tutti i temi relativi all'attività missionaria della Chiesa, incominciando con una teologia profonda della missione e arrivando ai problemi più pratici e concreti.

Nel corso della presentazione di Ad Gentes*, è stato fatto – e ripetutamente – riferimento all'Enciclica del Papa Giovanni Paolo II* Redemptoris Missio. *Vogliamo addentrarci in quest'atto del Magistero del Papa?*

Questa Enciclica fu pubblicata il 7 dicembre 1990 nel XXV anniversario del Decreto conciliare *Ad Gentes,* per rispondere alle molte richieste di un documento di questo genere, ossia, sull'attualità e urgenza della attività missionaria della Chiesa (*RM* 2), dissipare dubbi e ambiguità circa la missione *ad gentes,* „a causa dei cambiamenti moderni e del diffondersi di nuove idee teologiche, alcuni si chiedono: *E ancora attuale la missione tra i non cristiani?* Non è forse sostituita dal dialogo inter-religioso? Non è un suo obiettivo sufficiente la promozione umana?... Non ci si può salvare in qualsiasi religione? *Perché quindi la missione?"* (*RM* 4). Allo stesso tempo, il Papa constata il fatto storico, reale, della missione della Chiesa, che nonostante sia universale per natura e per il mandato di Cristo stesso, „è ancora ben lontana dal suo compimento. Al termine del secondo millennio dalla sua venuta uno sguardo d'insieme all'umanità dimostra che tale missione è ancora agli inizi" (*RM* 1). Contemplando il mondo universo, l'Asia passa a un primo piano: più del 60% della popolazione mondiale vive in

quelle regioni, ed – eccettuando le Filippine – appena il 59% è cattolico; in molti paesi asiatici con un alto livello demografico, i cristiani non arrivano al 1% (come Nepal, Bangladesh, Tailandia, Giappone...). Per questo motivo, la nostra Enciclica sottolinea che è „nel continente asiatico, in particolare, verso cui dovrebbe orientarsi principalmente la missione *ad gentes"* (*RM* 37 e 40). Le situazioni attuali del mondo offrono una grande opportunità alla missione universale: il crollo di ideologie e di sistemi politici oppressivi, l'apertura delle frontiere, il formarsi di un mondo più unito grazie all'incremento delle comunicazioni, una ricerca della verità su Dio, sull'uomo e sul significato della vita: più che mai il mondo sembra aperto alla Chiesa (*RM* 3.37.38). E da parte sua, la Chiesa può presentarsi al mondo non cristiano in una forma più evangelica, senza l'aiuto del conquistatore o del colono; va a questi paesi con spirito di rispetto e di servizio. Nell'Enciclica, il Papa vuole „assicurare i non cristiani e, in particolare, le autorità dei paesi verso cui si rivolge l'attività missionaria, che questa ha come unico fine: servire l'uomo rivelandogli l'amore di Dio, che si è manifestato in Gesù Cristo. *Popoli tutti, aprite le porte a Cristo!* Il suo Evangelo nulla toglie alla libertà dell'uomo, al dovuto rispetto delle culture, a quanto c'è di buono in ogni religione" (*RM* 2-3). L'Enciclica scoprendo nelle situazioni attuali del mondo, alla vigilia del terzo millennio, una grande opportunità per portare l'Evangelo a tutti, vuol incoraggiare la Chiesa a fare uno sforzo autenticamente missionario (*RM* 86 e 92).

Un primo problema che affronta l'Enciclica è quello della terminologia: si puo parlare ancora delle missioni ad gentes*? Le missioni hanno ancora una connotazione geografica? Non sarà meglio utilizzare il termine „evangelizzazione" per quello che finora veniva chiamata „attività missionaria"?*

Infatti, il Congresso internazionale del WCC, celebrato in Messico, nel 1983, si incentrò sul tema: „Mission in Six-Continents", volendo spiegare come la „missione" è oggi presente in tutti i paesi, e non possiamo parlare di una attività specificamente missionaria; nella stessa linea, l'Assemblea del Sedos (1989) che intendeva sostituire il termine missione con quello di „evangelizzazione". La nostra Enciclica difende l'esistenza di un'attività specificamente missionaria, che si sviluppa tra i non cristiani, e ha come fine la loro conversione a Cristo e la formazione di una nuova Chiesa; un'attività distinta dall'attività pastorale tra i cristiani, e dalla nuova evangelizzazione che intende rinnovare la fede nelle Chiese cristiane: è vero che tutte queste tre attività procedono da un'unica missione della Chiesa, e le differenze nascono non da ragioni intrinseche alla missione stessa, ma dalle diverse circostanze in cui essa si svolge, e dai fini cui tende.

Cristo inviò i suoi Apostoli, „tale missione è unica, avendo la stessa origine e finalità; ma all'interno di essa si danno compiti e attività diverse. Anzitutto, c'è l'attività missionaria, che chiamiamo «missione ad gentes»" (*RM* 31), „Alcuni pertanto si chiedono se sia ancora il caso di parlare di *attività missionaria specifica* o di ambiti precisi di essa, o se non si debba ammettere che esiste *un'unica situazione missionaria,* per cui non c'è che un'unica missione, dappertutto eguale...", e dopo aver indicato alcune esitazioni nell'uso della terminologia, conclude: „occorre, però, guardarsi dal rischio di livellare situazioni molto diverse e di ridurre, se non far scomparire, la missione e i missionari *ad gentes.* Dire che tutta la Chiesa è missionaria non esclude che esista una specifica missione *ad gentes,* come dire che tutti i cattolici debbono essere missionari non esclude, anzi richiede che ci siano i «missionari *ad gentes* e a vita» per vocazione specifica" (*RM* 32). Come nel Vaticano II, la nostra Enciclica riconosce che „la dimensione territoriale della missione *ad gentes,* [è] anche oggi importante al fine di determinare responsabilità, competenze e limiti geografici di azione" (*RM* 37). Tutto un numero è dedicato a quello che è specifico della missione *ad gentes* (*RM* 34).

La parte teologica è senza dubbio la più importante della nostra Enciclica, e dalla teologia, la cristologia. Tutto il capitolo I è dedicato a „Gesù Cristo unico Salvatore". Nell'evento della Redenzione di Cristo si trova l'unica salvezza e la salvezza di tutti. Questa è una verità di fede, e per questo motivo „soltanto nella fede si comprende e si fonda la missione" (RM 4).

Non si può parlare della missione, del mandato missionario, della salvezza, se non alla luce della fede. I missionari, incominciando con gli Apostoli, vivevano e lavoravano di accordo con l'esigenza di questo fatto: Cristo è l'unico Salvatore. Dinanzi al sinedrio che rappresentava l'autorità suprema del giudaismo, Pietro presentò Gesù il Nazareno, aggiungendo: „In nessun altro c'è salvezza: non vi è infatti altro Nome dato agli uomini sotto il cielo, nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati" (*At* 4,12), e S. Paolo ricorda che „Uno solo è Dio e uno solo il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'Uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (*Tm* 2,5-7), testi ricordati nell'Enciclica (*RM* 5). Cristo è l'unico salvatore e allo stesso tempo la sua Salvezza è per tutti. „Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio [in questo consiste la salvezza] se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica e universale, lungi dall'essere di ostacolo nel cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso" (*RM* 5). Si tratta del disegno salvifico stabilito da Dio. Non possiamo introdurre la teologia del „Verbo" (o dei semi del Verbo) come principio di salvezza, staccandola dalla mediazione unica e universale di

Gesù Cristo: „è contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo... Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile" (*RM* 6). Lo stesso Spirito che sparge i semi del Verbo, presenti nelle culture e religioni, „li prepara a maturare in Cristo" (*RM* 28), dobbiamo vedere nel concetto dei „semi del Verbo" come una vera „preparazione evangelica" con un chiaro riferimento a Cristo, Verbo fatto carne (*RM* 29).

L'Enciclica riconosce la possibilità di salvezza nelle religioni non cristiane per tutti quelli che non hanno ricevuto l'annuncio dell'Evangelo, ma esplica come „se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari" (RM 5).

Nel contesto della soteriologia è venuto fuori il tema dello Spirito Santo che opera dove vuole e come vuole. E dinanzi alla umanità che ignora Cristo, non mancano autori che lo costituiscono principio della salvezza universale. Ma il Papa sottolinea che lo Spirito che oggi opera nel mondo è lo Spirito di Gesù, lo stesso che operò nell'incarnazione, nella morte e risurrezione di Gesù, „non è, dunque, alternativo a Cristo" (*RM* 29). Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nelle religioni del mondo è sempre orientato verso Cristo. „La salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia... Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione" (*RM* 10). Soltanto c'è una grazia salvifica, quella di Cristo, frutto della sua redenzione, ma questa grazia può essere comunicata a tutti gli uomini dallo Spirito. Senza Cristo e la sua Redenzione, non si concepisce l'opera dello Spirito Santo. Alla luce del Mistero cristologico, viene illuminata la funzione dello Spirito nella missione e nella storia della salvezza.

Tutto il capitolo III è dedicato allo Spirito come protagonista della missione. La sua opera rifulge eminentemente nella missione ad gentes, come appare nel Nuovo Testamento. L'invio degli Apostoli fino agli estremi confini della terra, è invio nello Spirito.

Lo Spirito a partire dalla Pentecoste „spinge" (termine ripetuto costantemente in questo capitolo) la Chiesa verso i pagani, „è lo Spirito che spinge ad andare sempre oltre, non solo in senso geografico, ma anche al di là delle barriere etniche e religiose, per una missione veramente universale" (*RM* 25). In concreto, lo Spirito spinge alla proclamazione della Parola facendo degli

Apostoli dei profeti e dei testimoni, „infondendo in loro una tranquilla audacia che li spinge a trasmettere agli altri la loro *esperienza* di Gesù e la speranza che li anima. Lo Spirito dà loro la capacità di testimoniare Gesù con «franchezza»... annunziano Gesù e invitano a convertirsi, cioè ad accogliere Gesù" (*RM* 24); l'annuncio sotto la spinta dello Spirito va accompagnato da quell'atteggiamento missionario, descritto con „la parola *parrhesia,* che significa parlare con franchezza e coraggio" (*RM* 45), termine biblico, proprio della predicazione missionaria del Nuovo Testamento.

Nella missiologia contemporanea entrò il tema del Regno di Dio, piuttosto come un'ideologia, che voleva sostituire il contenuto dell'Evangelo di Cristo, limitandosi a presentare alcuni valori antropocentrici e sociali, e interpretare il Regno nel senso riduttivo del termine come una realtà secolarizzata.

In questa ideologia la Chiesa non trova un posto chiaro. E la nostra Enciclica affronta nel capitolo II la teologia del „Regno di Dio". Il Regno di Dio è inseparabile da Cristo, il Regno che Gesù inaugura con la sua predicazione e le sue opere, è l'autentico Regno di Dio. „Il Regno di Dio non è un concetto, una dottrina, un programma soggetto a libera elaborazione, ma è innanzitutto *una Persona* che ha il volto e il nome di Gesù di Nazaret, immagine del Dio invisibile" (*RM* 18). I valori del Regno, benché raggiungano il mondo nel quale viviamo e i problemi umani, come la libertà e la promozione, hanno essenzialmente una dimensione spirituale: Gesù, predicando il Regno, invitava alla conversione interiore, alla fede, al perdono mutuo.

Nel contesto del Regno si studiano i rapporti tra Chiesa e Regno (*RM* 17-20). Non si può disgiungere il regno dalla Chiesa. La Chiesa non è fine a se stessa, „essendo ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento" (*RM* 18); è a servizio del Regno.

Ma nella storia della salvezza e delle missioni che portano questa salvezza al mondo intero, la Chiesa ha „un ruolo specifico e necessario" che Cristo le ha conferito. E rimane come „la via ordinaria della salvezza stabilita da Dio e dallo stesso Cristo" (RM 9.18.55).

Nell'ambito di questo orizzonte ecclesiologico sono profondi e bellissimi i numeri dedicati alla responsabilità missionaria di tutte le Chiese, antiche e giovani, e di tutti nella Chiesa, indicando l'importanza degli istituti specificamente missionari *ad gentes* (*RM* 65), importanza dimenticata nei documenti post-conciliari (come nell'*Evangelii Nuntiandi).* „Esorto tutte le Chiese e i Pastori, i sacerdoti, i religiosi, i fedeli, *ad aprirsi all'universalità*

della Chiesa, evitando ogni forma di particolarismo, esclusivismo o sentimento di autosufficienza" (*RM* 85).

Qual è *il fondamento e i motivi della missione* ad gentes?

Innanzitutto il mandato missionario di Cristo, oggi ancora attuale per tutti i cristiani: *„La Chiesa è missionaria per sua natura,* poiché il mandato di Cristo non è qualcosa di contingente e di esteriore, ma raggiunge il cuore stesso della Chiesa. Ne deriva che tutta la Chiesa e ciascuna Chiesa è inviata alle genti" (*RM* 62). In questo stesso numero si indica un nuovo titolo della missionarietà della Chiesa: „è per natura sua missionaria", è stata fondata da Cristo per portare la salvezza a tutti gli uomini: „Alle sue origini, dunque, la missione è vista come un impegno comunitario e una responsabilità della Chiesa locale, che ha bisogno appunto di «missionari» per spingersi verso nuove frontiere" (*RM* 27); „cooperare alla missione vuol dire: tutte le Chiese particolari, giovani e antiche, sono chiamate a dare e ricevere per la missione universale" (*RM* 85). La Chiesa è anche missionaria perché mossa e spinta dallo Spirito Santo, come abbiamo visto (c. III), e questa spinta non è qualcosa di esterno, ma lo Spirito che agisce come anima della Chiesa e in ognuno dei battezzati che si lascia plasmare interiormente da lui; lo Spirito trasforma tutti „in testimoni coraggiosi del Cristo e annunciatori illuminati della sua Parola: sarà lo Spirito a condurli per le vie ardue e nuove della missione" (*RM* 87).

La nostra Enciclica aggiunge un nuovo argomento in favore della missionarietà della Chiesa, il „diritto" che tutti i popoli hanno di sentire il messaggio salvifico.

Non possiamo dimenticare „che ogni persona ha il diritto di udire la «Buona Novella» di Dio che si rivela e si dona in Cristo, per attuare in pienezza la sua propria vocazione. La grandezza di questo evento risuona nelle parole di Gesù alla samaritana: «Se tu conoscessi il dono di Dio», e nel desiderio inconsapevole, ma ardente della donna: «Signore, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete»" (*RM* 46).

La nostra Enciclica, seguendo la dottrina conciliare, presenta come fine della missione, prima di tutto, la conversione individuale, personale, a Cristo; e in un secondo momento, la formazione di una Chiesa particolare.

La conversione significa accettare Cristo con la fede, e porta con sé un cambiamento nella vita. Nella realtà complessa della missione il primo

annunzio ha un ruolo insostituibile „perché introduce «nel Mistero dell'amore di Dio, che chiama a stringere in Cristo una personale relazione con lui», e apre la via alla conversione. La fede nasce dall'annunzio, e ogni comunità ecclesiale trae origine e vita dalla risposta personale di ciascun fedele" (*RM* 44). „L'annunzio della Parola di Dio mira alla *conversione cristiana,* cioè all'adesione piena e sincera a Cristo e al suo vangelo mediante la fede. La conversione è dono di Dio, opera della Trinità: è lo Spirito che apre le porte dei cuori, affinché gli uomini possano credere al Signore e «confessarlo»... La conversione si esprime fin dall'inizio con una fede totale e radicale... Essa significa accettare, con decisione personale, la sovranità salvifica di Cristo e diventare i suoi discepoli" (*RM* 46). La conversione, che si opera nel cuore si manifesta nell'accettazione dei segni sacramentali – e il primo di tutti è il battesimo – porta della Chiesa; la conversione ha delle esigenze nella vita. „Gli Apostoli... invitavano tutti a cambiare la vita, a convertirsi e a ricevere il battesimo... La conversione a Cristo è connessa col battesimo: lo è non solo per la prassi della Chiesa, ma per volere di Cristo, che ha inviato a far discepole tutte le genti e a battezzarle... Tutto questo va ricordato, perché non pochi, proprio dove si svolge la missione *ad gentes,* tendono a scindere la conversione a Cristo dal battesimo, giudicandolo come non necessario" (*RM* 47, in questo si spiega la teologia del battesimo). Inoltre, il fine ultimo dell'attività missionaria è la formazione, fondazione, impiantazione, di una Chiesa particolare. La conversione e il battesimo „richiedono la formazione di nuove comunità che confessano Gesù Salvatore e Signore. Ciò fa parte del disegno di Dio... La missione *ad gentes* ha questo obiettivo: fondare comunità cristiane, sviluppare Chiese fino alla loro completa maturazione. È, questa, una mèta centrale e qualificante dell'attività missionaria" (*RM* 48).

Questa fase della storia ecclesiale, detta „plantatio Ecclesiae", non soltanto è ancora incompleta, ma in molti spazi umani e geografici deve ancora iniziare.

Il mezzo principale per portare avanti la missione *ad gentes,* è, senza dubbio, la „proclamazione della Parola", come viene ripetuto costantemente nella nostra Enciclica. Proclamazione accompagnata dalla testimonianza di vita, e che ha come oggetto l'annunzio del Mistero di Cristo: „esso è sempre «Buona Novella». La Chiesa non può fare a meno di proclamare che Gesù è venuto a rivelare il volto di Dio e a meritare, con la croce e la Risurrezione, la salvezza per tutti gli uomini" (*RM* 11). „L'annunzio ha la priorità permanente nella missione: la Chiesa non può sottrarsi al mandato esplicito di Cristo" (*RM* 44). Il primo annunzio o *kérygma,* ossia la proclamazione

dell'evento di Gesù, è stato sempre insostituibile dal tempo degli Apostoli e della Chiesa primitiva (*RM* 16 e 24). Annunzio proclamato sempre con „audacia" o *parrhesía* (termine greco ricordato in *RM* 45). Il dialogo non è fine della missione, ma elemento integrante che si concretizza in un atteggiamento o spiritualità nel momento di portare avanti la missione. Il fondamento principale di questo atteggiamento di rispetto e di stima dinanzi agli uomini, le culture e religioni è la presenza dello Spirito in loro (*RM* 29 e 56). Il dialogo non nasce da una tattica o da interesse, ma da questa coscienza soprannaturale che lo Spirito guida la missione della Chiesa.

Torniamo a Vaticano II. Vent'anni dopo il Concilio, nel 1985, i Padri radunati in un Sinodo straordinario riconobbero che il concilio nella chiesa non era stato accettato bene ovunque. La Relatio finalis del Sinodo segnala delle cause esterne, come l'ambiente secolarizzato, il lavoro di confusione proprio del Maligno, i problemi immediati che emergevano in un mondo conflittuale e che non potevano non richiamare l'attenzione di molti. Indica anche delle cause interne, come una „lettura parziale e soggettiva dei testi", e una loro „superficiale interpretazione". Che incidenza ha avuto tutto ciò sul nostro documento e sulla ecclesiologia della missione?

Da parte della chiesa stessa non erano mancate una „timida applicazione del concilio", e una „presentazione unilaterale" del concetto di chiesa, come se la chiesa fosse innanzitutto una istituzione o una struttura. Da parte di alcuni teologi si cercò un concetto „nuovo" di chiesa, staccato dalla Tradizione. A fronte di ciò, i Padri sinodali affermano che la chiesa è sempre la stessa in tutti i concili. Era mancato anche il discernimento tra l'apertura legittima al mondo e l'accettazione della mentalità e dei valori di un mondo secolarizzato. Dopo queste riflessioni, i Padri sinodali concludono che tutto quello che era accaduto negli anni postconciliari non si doveva al concilio.

Una delle prime accuse, fu che la missiologia del Vaticano II risultava una teologia deduttiva, elaborata a partire da tesi dottrinali, e che la missiologia doveva essere una riflessione critica a partire dalla situazione drammatica del mondo di oggi. Questo orientamento si è imposto nella riflessione missiologica postconciliare, in definitiva allorché si è studiato il ruolo della chiesa nelle missioni. La natura della chiesa viene interpretata alla luce delle situazioni del mondo e, in concreto, delle missioni. La chiesa, si afferma, non ha dei concetti a *priori* o delle strutture fisse, ma cambia secondo i bisogni che trova.

Dopo il Concilio, alcuni teologi hanno voluto cercare nella Sacra Scrittura un fondamento per questo orientamento induttivo dell'ecclesiologia delle missioni.

Alcuni considerano la chiesa alla luce del popolo d'Israele nel deserto, fuori dall'Egitto: esso cammina senza installarsi, senza bagagli e senza la sicurezza di cui godeva prima. Così, la teologia dell'Esodo diventa chiave di lettura e di interpretazione per l'ecclesiologia della missione. Altri autori sottolineano il senso della chiesa missionaria come pellegrina, obbligata a una continua flessibilità: la „missione viene da parte di Dio e va verso persone sconosciute, situazioni nuove. Non può portare con sé – conclude, ad esempio, da ciò J. Comblin – formule fatte, gesti fatti, istituzioni prefabbricate". Con queste tre formule si vogliono eliminare dalla chiesa missionaria un „unico vangelo, una medesima liturgia e le categorie gerarchiche".

Non mancano altri autori che si rivolgono alla Scrittura per trovare, nella concezione missionaria dei Sinottici, un ritorno all'ideologia postesilica del libro di Neemia. Questo libro vuole insistere sul ruolo privilegiato del popolo d'Israele: questo popolo, come Gerusalemme e, nel nostro caso, la chiesa, diventa il centro delle azioni salvifiche di Dio. Ma Dio lavora liberamente nel mondo, superando ogni struttura ecclesiale.

Dobbiamo dire che alcune di queste idee sono autentiche, ma vengono utilizzate in un modo esclusivo. In ciò sta il difetto principale di questa metodologia. La chiesa del Nuovo Testamento, essenzialmente missionaria, è certamente pellegrina e non può installarsi nel mondo, ma, allo stesso tempo, è stata istituita da Cristo come un popolo formato intorno a un Vangelo, guidato dai pastori e costituito dalla vita che procede dai sacramenti.

Prima di continuare con la esposizione dottrinale sull'ecclesiologia della missione, occorrerebbe ricordare un fatto che ha avuto un profondo influsso su di essa. Dal 1955 incominciò l'indipendenza del Terzo Mondo, in concreto dei Paesi africani. Viene spezzato il sistema coloniale. Quali furono le conseguenze?

Fino a quel momento molti missionari erano vissuti in coesistenza con il potere coloniale. Quasi sempre senza abusare di questa posizione. Il rifiuto del colonialismo portò al rifiuto dei missionari stranieri. Ci fu una rivalorizzazione di tutto quello che è proprio: si rivalorizzò la propria cultura, la propria religione. Apparve la tendenza di creare chiese particolari indipendenti e si incominciò a discutere se la presenza dei missionari stranieri non fosse un ostacolo allo sviluppo di un'autentica chiesa particolare.

Poco dopo la fine del concilio, un missiologo scriveva: „La maggioranza dei governi dell'Asia e dell'Africa benché riconoscano tutto quello che hanno fatto i missionari nel passato e vedano il loro bisogno per il presente [...], pensano al giorno non lontano in cui i missionari stranieri saranno piuttosto un soprappiù". Tutto ciò non veniva considerato come un problema politico. Diventò di fatto un tema teologico-pastorale la prima volta nel Kenia, nel 1970. Venne presentato dal segretario della chiesa presbiteriana, J. Gatu. Secondo questi, „il problema delle chiese del Terzo Mondo può essere risolto solo se tutti i missionari si allontanano, affinché ci sia un periodo, almeno di cinque anni, per ripensare..." Si trattava di fare una „pausa" nell'invio di missionari e di aiuti stranieri. Questa „pausa" venne chiamata con il termine *moratorium.* Ci doveva essere soprattutto perché la chiesa potesse scoprire il suo modo di essere africano, e le giovani chiese potessero superare lo stato di dipendenza e la chiesa che inviava aiuti rifletta sulla sua vera funzione.

Posta davanti a questo problema delicato, la gerarchia cattolica non ha accettato il moratorium. Infatti nessuna chiesa particolare che si vada formando, per la preoccupazione di conservare e promuovere la „sua" particolarità, può dimenticare il suo carattere universale, la sua comunione universale.

Mentre questo tema era oggetto di discussioni, papa Paolo VI offrì nella *Evangelii Nuntiandi* ottimi elementi di riflessione. Questo tema, inoltre, – come s'è visto – è stato ripreso nell'ultima enciclica missionaria *Redemptoris missio.* Infatti, nella chiesa cattolica furono determinanti il Sinodo sull'evangelizzazione, del 1974, e l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi,* frutto di quel Sinodo. Nell'aula sinodale si spiegò che per l'evangelizzazione è necessario „l'annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù" (*EN* 22); „nata dalla missione", la chiesa è, a sua volta, inviata da Gesù. „La chiesa resta nel mondo come un segno insieme opaco e luminoso di una nuova presenza di Gesù, della sua dipartita e della sua permanenza. Essa lo prolunga e lo continua. Ed è appunto la sua missione e la sua condizione di evangelizzazione che, anzitutto, è chiamata a continuare" (*EN* 15). Il numero seguente spiega come la chiesa è inseparabile da Cristo. Il mandato missionario „non si adempie senza di essa, né, e ancor meno, contro di essa" (*EN* 16). Si dice che il lavoro per la liberazione, per la giustizia, non è parte „costitutiva" dell'evangelizzazione o missione, ma parte „integrante", anche se fra di loro ci sono dei legami profondi.

Un altro numero s'intitola: „Chiesa tutta intera missionaria". Dopo aver fatto la domanda: „Chi ha, dunque, la missione di evangelizzare?",

risponde con chiarezza: la chiesa (cf. *EN* 59). Si riconosce che Dio può salvare sempre per „vie straordinarie", ma che i „sentieri ordinari della salvezza" sono l'annunzio del Vangelo e la impiantazione della chiesa. Si afferma che per questa missione dobbiamo mettere in gioco anche la nostra vita (cf. *EN* 80, ultimo paragrafo).

Possiamo dire di assistere a un risveglio dell'ecclesiologia nella missione?

Direi proprio di sì. In primo luogo, tale risveglio si deve alla rivalutazione di alcune „note essenziali" della chiesa, che ne illuminano la natura missionaria. Sono „note" care ai missiologi protestanti, che nel loro approfondimento talora sono stati pionieri. In secondo luogo, questo fenomeno è dovuto ad acquisizioni della teologia contemporanea, che si stanno sempre imponendo.

Nella prima affermazione del decreto Ad *Gentes,* si dice che la chiesa è missionaria „rispondendo alle esigenze più profonde dalla sua cattolicità" (*AG* 1, cf. n. 6). E la *Lumen Gentium* (n. 13) presenta la cattolicità come qualcosa più qualitativa che quantitativa. „La cattolicità della chiesa si esprime e si attua nella sua missione a tutte le genti. Anzi, essendo un germe a destinazione universale, la chiesa potrà comprendere ed esprimere concretamente la sua natura e la sua cattolicità soltanto nella misura in cui entrerà in contatto e in comunione con l'intera famiglia umana. La missione appare quindi un costitutivo essenziale della chiesa". Non c'è altra chiesa che la chiesa inviata al mondo intero, e non c'è altra missione che quella della chiesa. La cattolicità prova in maniera evidente che la missione della chiesa non dipende soltanto da un mandato ricevuto all'inizio, ma scaturisce perennemente dalla partecipazione all'amore di Dio, che si comunica nella chiesa per effondersi sull'umanità intera. La missione non è altro che l'attuazione nella storia della cattolicità della chiesa. Come la cattolicità ha una radice nella natura umana e nel cosmo, così anche la missione trova un richiamo nelle situazioni in cui si trova l'umanità di fronte a Dio e alla chiesa. I destinatari della missione sono tutti gli uomini che non sono ancora giunti a un contatto esistenziale con il Vangelo. Non si tratta di una universalità soltanto estensiva, ma anche intensiva, perché la chiesa deve prestare attenzione alle dimensioni native dei suoi interlocutori alla loro situazione esistenziale nel mondo, alla loro cultura. Oggi siamo concordi nel ritenere che una vera e propria comunicazione soprannaturale appartiene agli esistenziali permanenti della natura umana. La missione deve tener conto della fede, della speranza e della carità „incoativa, germinale" dei destinatari. Se si riconosce al destinatario della missione tutta la dignità di soggetto umano dotato di capacità religiose e inserito in

un contesto spirituale portatore di valori; se inoltre – ed è necessario – si rispetta in lui il mistero di un amore divino che lo previene e lo accompagna, il „modo dell'incontro" e il metodo della missione risultano come trasformati. Il fine della missione viene a identificarsi con gli obiettivi della venuta del Verbo tra gli uomini. Ma, allo stesso tempo, dobbiamo collaborare al disegno di Dio nella storia, che non possiamo interpretare in termini di storia secolare, bensì sulla certezza dell'Eterno nel tempo, dell'Infinito nel finito. „Io sarò con voi fino alla fine dei secoli".

L'apostolicità nella storia della salvezza, collegando l'Alfa con l'Omega attraverso tutto l'„intervallo" del tempo fra le due venute del Signore, rende attiva la missione affidata dal Signore ai Dodici.

La chiesa si diffonde con la fondazione di nuove chiese locali, che non esistono come tali se non prendendo dalle chiese apostoliche il „germe della fede, il seme della dottrina". La loro apostolicità si realizzerà grazie all'impianto di una gerarchia indigena, tramite la successione apostolica. L'apostolicità è all'inizio e alla fine della missione. Ma la missione non è mai finita. Ritroviamo ugualmente il valore escatologico dell'apostolicità: ciò che si fa nell'interim è *per* la fine, vale *per* la fine. Bisogna conservare ciò che si è ricevuto da Cristo attraverso gli Apostoli, sino al suo ritorno. Ma „conservare" non significa seppellire o lasciar sterile. Biblicamente parlando, „conservare" è fare e realizzare e lavorare.

Questo aspetto dell'apostolicità ci porta all'escatologia. I fautori dell'escatologia attuale vedono già presente nel tempo della chiesa la realtà degli ultimi tempi, e considerano la missione un evento escatologico in cui Cristo chiama le genti e tutti i popoli all'obbedienza della fede, offrendo loro un anticipo del Regno futuro.

Questa posizione ha corretto la prospettiva della scuola esegetica escatologica, che prende in considerazione soltanto il giudizio e la fine del mondo. L'azione di Dio è *krisis,* cioè giudizio sull'uomo peccatore in questi ultimi tempi: l'uomo deve prendere una decisione che lo liberi dal mondo e dallo stato di caduta in cui si trova, e in cui ci sono anche valori umani, culturali e religiosi. La missione non rappresenta che un'occasione per l'azione decisiva di Dio che chiama alla decisione „demondanizzante". L'escatologia per noi, e anche per molti protestanti, è l'ultimo orizzonte della storia della salvezza, e la missione si svolge tra un „già" di salvezza e un „non ancora" di realizzazione piena. Nella missione della chiesa vediamo l'attività del Cristo glorioso che nel decorso della storia prepara l'umanità alla sua

venuta, offrendo a ciascuno, già nella comunità ecclesiale, le ricchezze del Regno futuro. La prospettiva missionaria tende a coincidere il più possibile con il disegno di Dio, che vuol salvare gli uomini con tutti i loro valori culturali e religiosi che in qualche modo hanno la loro origine nell'azione di Dio e dello Spirito. Così, ricapitolando tutto in Cristo, ci moviamo verso quella fine, nella quale Dio proclama la sua Sovranità sul mondo e raccoglie il suo popolo.

CONSTITUȚIA PASTORALĂ PRIVIND BISERICA ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ *GAUDIUM ET SPES*

Pr. lect. univ. Lucian Farcaş
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Conciliul al II-lea din Vatican a realizat o deschidere multiplă, care merge dincolo de Biserica Romano-Catolică. Având în vedere documentele elaborate, s-ar putea vorbi despre trei mişcări marcante ale acestei deschideri: *apropierea de izvoarele credinței creştine*, *întâlnirea cu creştinii necatolici* şi *inițierea dialogului cu „lumea"*. Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană a fost ultimul document al acestei adunări bisericeşti. A fost şi este documentul cel mai cuprinzător promulgat vreodată de un conciliu. În modul de a pune problemele şi în metoda de abordare, Constituția este neobişnuită şi nouă. Din acest motiv, etapele de consiliere şi de formulare a textelor au fost deosebit de dificile. Constituția pastorală *Gaudium et spes* a cunoscut şi cele mai multe critici, deja în aula unde se desfăşurau lucrările Conciliului şi mult mai mult în perioada de după 1965. Ținându-se cont de faptul că acest document a fost elaborat şi votat sub o anumită presiune a timpului, mulți sunt aceia care consideră respectivul document responsabil pentru profunda „criză" ce a zdruncinat viața Bisericii în timpul care a urmat după lucrările conciliare.

Chiar şi numai aceste aprecieri diferite constituie deja un motiv suficient pentru ca, la patruzeci de ani de la promulgare, să se acorde documentului o atenție deosebită. Analiza constituției pastorale poate fi împărțită în patru tematici principale[1]: 1. Procesul devenirii constituției pastorale; 2. Fisuri interne în *Gaudium et spes*; 3. „Criza" postconciliară în întoarcerea spre lume; 4. Noi interpretări în contextul unor situații schimbate[2].

---

[1] Această prezentare are la bază un material pregătit de cardinalul Karl Lehman, colaborator apropiat al cunoscutului teolog german Karl Rahner SJ, renumit pentru contribuția sa la lucrările Conciliului al II-lea din Vatican. Este vorba de *Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes"*. Textul a fost prezentat prima dată într-o conferință festivă la „Katholische Privatuniversität Linz", la data de 25 ianuarie 2005. Textul este redat parțial ca material tradus, dar totodată completat cu explicații, adaptări şi prelucrări.

[2] Pentru lectura celor prezentate aici se presupune că textul Constituției este cunoscut în profunzime, chiar dacă în primele două părți se va vorbi în principal despre conținuturile documentului.

1. Geneza şi evoluţia Constituţiei pastorale

Apariţia Constituţiei pastorale este în strânsă legătură cu însăşi istoria Conciliului. Acest document nu figura în planul comisiei pregătitoare, deşi aceasta a prelucrat 70 de aşa-zise *schemata*. Decizia privind Constituţia pastorală *Gaudium et spes* era singurul proiect pe care Papa Ioan al XXIII-lea l-a dorit în mod expres. Din acest motiv, nu este de mirare că munca la acest text a început destul de devreme. Când cele 70 de proiecte, la sfârşitul primei perioade a adunărilor din decembrie 1962, au fost reduse la 17, ultima schiţă purta numele „despre prezenţa eficace a Bisericii în lume". Din acest motiv, documentul a purtat mult timp numele de „Schema XVII". Proiectul îşi propunea să prezinte una dintre misiunile principale ale Conciliului. Curând s-a văzut o corelaţie fundamentală între medierea Bisericii privind natura ei proprie şi deschiderea ei faţă de problemele şi nevoile vieţii prezente. În acest fel, s-a văzut destul de timpuriu că ambele teme mari – *Ecclesia ad intra* şi *Ecclesia ad extra*, prezentate ca atare deja în primul program al cardinalului Suenens – cer să fie tratate împreună şi au nevoie una de alta ca punctele de focalizare ale unei elipse.

Aşa-numitul raport de tensiune nu a fost lipsit de probleme, însă era tipic pentru situaţie: trebuia pornit de la experienţa unei Biserici care, în luptele şi greutăţile din perioada modernă, s-a păstrat în mare parte neatinsă printr-o poziţie de apărare şi retragere, însă pentru aceasta a trebuit mai degrabă să accepte întârzierea unei întâlniri vitale cu cultura contemporană şi cu problemele sociale. Catolicismul din perioada istoriei moderne devenise o cetate puternică, care păstra în interiorul Bisericii adevărata credinţă şi eficienţa organizatorică, dar care trebuia să accepte condiţia de a fi ruptă de marile probleme controversate ale vieţii actuale. În fond, aproape toate provocările mari dintre credinţă şi cultură, dintre Biserică şi societate din perioada modernă pot fi descrise ca situaţii elementare de conflict între păstrarea identităţii şi capacitatea de a dialoga cu lumea, începând de la conflictul declanşat de cazul Galilei şi până la luptele amare pentru dreptul la patrie a metodei critice în teologie din timpul crizei modernismului de la începutul secolului al XX-lea.

Aşa stând lucrurile, până la Conciliul al II-lea din Vatican s-au adunat o serie întreagă de conflicte în diferite forme: raportul faţă de democraţie, garantarea libertăţii religioase, răspunsul la problemele sociale, noile probleme filozofice, rolul laicului adult, ştiinţele naturale şi teologia, aprecierea tehnicii şi raportul faţă de civilizaţia modernă. Dacă între diferitele domenii nu mai domnea o duşmănie nemijlocită, totuşi acest raport era marcat de nesiguranţă, indiferenţă şi neîncredere. În realitate, era destul de necatolic faptul că dualismul dintre o Biserică ce se închidea grijuliu în sine şi o

lume lăsată în seama ei determina aspectul fundamental al acestui raport. Hans Urs von Balthasar vorbea deja cu mulți ani înainte de Conciliu de „şlefuirea bastioanelor”[3] şi, prin aceasta, atingea cu zece ani mai devreme problema principală a plănuitului document conciliar.

Ideea de a cuprinde într-un mare, nou proiect toate problemele actuale ale orientării creştine în lumea de astăzi s-a dovedit a fi de la început o inițiativă neobişnuit de curajoasă. Unei orientări spre interior, aproape de factură narcisistă, trebuia să i se contrapună o deschidere misionară. În locul unei practici autoritare, s-a pus accentul pe dialog. În locul prevalării pentru drepturile şi privilegiile proprii, a intrat slujirea. Oportunitatea socială trebuia să fie restrânsă prin prioritatea dimensiunii personale. Nu trebuia să mai domine un concept abstract despre natură, ci privirea senină asupra realității omului şi a istoriei. Printre temele de discuție deosebit de delicate, erau atitudinea Bisericii față de progresul tehnic şi relația speranței creştine față de transformarea întregii vieți, aflată în plină ascensiune. Între acestea şi-a făcut loc într-o anumită situație temporal-istorică problema reconcilierii dintre creştinism şi modernitate. În acest context problemele legate de sărăcia aşa-zisei *Lumi a Treia* şi de garantarea păcii pentru omenire au intrat în prim plan. Din partea Bisericii trebuia să fie formulată din nou relația ei față de cultura contemporană şi față de ştiințele moderne.

Totuşi, procesul de pregătire al acestui proiect era neobişnuit de dificil din foarte multe motive. Problemele au apărut mai întâi din îndoială, şi anume, dacă un conciliu ecumenic, care în tradiția Bisericii decide în mod obişnuit numai asupra unor circumstanțe concrete urgente ale credinței, respectiv ale învățăturii şi disciplinei bisericeşti, ar putea să se ocupe de probleme foarte discutate la nivel social, cultural şi relevante din punct de vedere politic, şi asta, în mod necesar cu autoritatea doctrinară. Cu greu existau modele pentru un astfel de document. Cel mult, se putea lua drept comparație stilul schimbat din noile enciclice ale papilor Ioan al XXIII-lea – *Pacem in terris*, 1963 – şi Paul al VI-lea – *Ecclesiam suam*, 1964. Înainte de toate, se putea pune anticipata întrebare de unde trebuia să ia magisteriul criterii din izvoarele discursului bisericesc pentru a oferi orientări pertinente în cadrul dezbaterilor controversate şi pline de conflict ale lumii de astăzi. Pentru rezolvarea acestor întrebări nu era nici ştiința teologică tocmai suficient de pregătită. Pe de o parte, domina un stil abstract şi rupt de istorie în modul de a privi „natura” umană, pe de altă parte, se cerea o

[3] Este vorba despre lucrarea *Schleifung der Bastionen*, publicată în 1952, în care autorul ridică problema conținutului tradiției şi a formei în care aceasta este transmisă oamenilor de astăzi. Cf. Benedikt BARTH, „Die Last der Tradition – Hans Urs von Balthasar zum Hundertsten”, *MFThK* (August 2005) / www.theologie-und-kirche.de/balthasar.html / 22.05.2006.

revizuire nu numai din partea modului biblic de a gândi în fața noilor rezultate, ci se impuneau în prim-plan şi datele empirice. Astfel, a apărut o anumită discuție aprinsă în privința integrării reflecțiilor dogmatice şi a modurilor empirice de cunoaştere. Temele de teologie morală se aflau într-un anume fel între aceste tensiuni. În ciuda celei mai bune intenții, existau probleme şi într-un alt domeniu: se vorbea, ce-i drept, despre aspectele de importanță centrală ale lumii moderne, însă laicii cu adevărat competenți au fost chemați pentru consiliere la aceste proiecte destul de târziu.

Aceste aporii s-au văzut chiar de la început. Comisia mixtă, constituită din comisiile existente deja pentru doctrina credinței şi a moralei şi pentru apostolatul laicilor, era mai întâi prea mare cu cei 60 de membri. Cei mai mulți şi mai importanți membri ai Comisiei teologice au fost atât de solicitați în primele perioade ale Conciliului, datorită muncii intensive la constituțiile *Lumen gentium* şi *Dei Verbum*, precum şi la Decretul despre ecumenism, *Unitatis redintegratio*, încât grija simultană față de această misiune cu totul dificilă a dat înapoi. Nici marilor teologi ai Conciliului nu li se face nedreptate când, pe de o parte, se atrage atenția în privința unei anumite oboseli şi, pe de altă parte, când se constată o neîncredere vădită arătată de la început față de orientarea mai puțin aprofundată a acelor membri şi autori, care din punct de vedere ştiințific tindea mai mult spre zona empirică. Tocmai teologia de limbă germană, care era responsabilă împreună cu specialiştii francezi în prelucrarea marilor texte dogmatice, avea în vedere o funcție de corectare cu privire la etapele particulare pe care le parcurgeau textele, era angajată prea puțin productiv. Frontul dintre „progresivi" şi „conservatori" (integralişti, curiali) nu s-a mai regăsit în constelația de până acum. Grupa celor progresişti începea să se diferențieze ea însăşi. Fronturi noi, care aveau să se formeze în mod clar abia în timpul de după Conciliu, şi-au făcut încet apariția.

Toate aceste greutăți n-au putut împiedica în cele din urmă ca, *per total*, după multe etape ale textelor, să apară un text unitar surprinzător de bun şi de diferențiat. În orice caz, prelucrările au fost destul de drastice. Diferitele stadii ale prelucrării textului sunt legate de nume ca Mechelen, Roma, Zürich şi Ariccia. Între timp, documentul se chema „Schema XIII", pentru că numărul documentelor finale trebuia să fie redus încă o dată. În aprilie 1965, a apărut pentru prima dată termenul de „constituție pastorală", care este explicat în importanta notă (nr. 1) a prefeței. Se poate obține o imagine privind munca enormă din spatele acestei constituții, aproape de nemăsurat, chiar numai gândind la cele 20.000 de cereri de modificare ce a trebuit să fie rezolvate în ultima fază a elaborării acestui text.

Deja de pe atunci erau unii părinți conciliari plini de influență, duşmanii exasperați tocmai ai acestei constituții. Un preludiu al mişcării tradiționaliştilor

de mai târziu apărea la orizont, care, cu siguranță, nu a fost luat prea mult în serios. Votul festiv de la sfârşit a dat la 7 decembrie 1965 – cu o zi înainte de încheierea solemnă a conciliului – 2309 de voturi DA contra a 75 de NU. Poate că ar fi putea fi redate, ca sinteză, câteva propoziții din capitolul al IV-lea al primei părți:

> În acelaşi timp [Biserica] este ferm convinsă că, pentru a pregăti căile evangheliei, ea poate primi un însemnat şi variat ajutor din partea lumii, fie din partea indivizilor, fie a societății, cu înzestrarea şi activitatea lor. Pentru a promova cum se cuvine acest schimb şi ajutor reciproc în cele ce sunt comune Bisericii şi lumii (*GS* 40).

Deosebit de eficace s-a dovedit formularea de la începutul documentului prin cuvintele:

> Bucuria şi speranța, tristețea şi angoasa oamenilor de azi, mai ales ale săracilor şi ale tuturor celor care suferă, sunt şi bucuria şi speranța, tristețea şi angoasa ucenicilor lui Cristos şi nu există nimic cu adevărat omenesc care să nu aibă ecou în inimile lor (*GS* 1).

2. Fisuri interne în structura lui *Gaudium et spes*

În ciuda unor greutăți şi a multor piedici, proiectul Constituției pastorale despre Biserica în lumea de astăzi a ajuns în mod surprinzător bine la țintă. Textul a mai câştigat în semnificație şi actualitate tocmai în faza cea mai de pe urmă a redactării sale. Presa şi interesul chiar şi al unui public mai puțin interesat de cele bisericeşti şi-au îndreptat atenția mult de tot către acest text din urmă.

O greutate deosebită are faptul că o poziționare frontală dintre Biserică şi lume este mult depăşită şi că în prima parte principală se încearcă o antropologie creştină succintă, dar bogată în declarații (Capitolul I). De altfel, au fost depăşite cu siguranță şi alte bariere decisive, care se referă, înainte de toate, la modul de apreciere a lucrurilor pământeşti în cadrul propriei legalități relative, la subordonarea lumii tehnice față de viața omului, la învățătura despre căsătorie şi familie, precum şi declarații privind războiul şi pacea. Unele pasaje, de exemplu, cele referitoare la înțelegerea şi discuția despre ateism, nu sunt suficient de clare nici astăzi. Trebuie adăugate încă accentuarea culturii şi a ştiinței şi raportul lor față de Biserică. În Constituția pastorală se află şi rădăcinile apărării demnității şi drepturilor omului, lucru care a devenit până astăzi din ce în ce mai important.

Față de acestea, şi față de multe alte declarații, are şi Biserica de astăzi o misiune continuă, care n-a fost îndeplinită nicicum până la capăt. Mai mult decât atât, poate fi susținută cu foarte bune argumente teza că primirea reală a Constituției pastorale nici măcar nu a început. O altă serie de cunoştințe

şi probleme mai degrabă metodice a fost, dacă nu rezolvată mulţumitor, totuşi marcată oficial ca misiune. Lucrul acesta este valabil mai întâi pentru înţelegerea „semnelor timpului" şi pentru criteriile lor de apreciere. Papa Ioan al XXIII-lea a folosit acest termen deja la anunţarea Conciliului în anul 1961 şi prin aceasta a dat expresie faptului că pentru Biserică nu este unitate de măsură o anumită epocă, ci fiecare timp trebuie să fie cercetat în lumina evangheliei, pentru a vedea în el urmele specifice ale Duhului lui Dumnezeu. Chiar şi numai astfel de formulări arată că ambiguele „semne ale timpului" pot fi făcute rodnice pentru credinţă şi Biserică numai prin exerciţiul deosebirii spiritelor. O altă importantă poziţie de schimbare este faptul că constituţia pastorală porneşte metodologic „de jos" şi, prin aceasta, aduce în joc experienţe care, cu siguranţă, nu se limitează doar la realitatea ce poate fi percepută numai pe cale empirică. Prin aceasta, a fost abordată o temă care, desigur, nu putea fi rezolvată de Conciliu, anume de a media între forme de cunoaştere sociologice cu formulări fundamentale ale credinţei creştine. Chiar dacă acest plan nu a reuşit suficient de mulţumitor, prin aceasta se are în vedere totuşi o necesitate insuficient de rezolvată. În cele din urmă, nici până în ziua de astăzi nu a fost urmărită cu destulă seriozitate problema unei integrări comprehensive a unei gândiri înnoite privind dreptul natural şi a formelor biblice de gândire, fără a mai ţine cont de medierea prin formele de înţelegere ştiinţifice dobândite pe cale empirică.

Această apreciere de fond a Constituţiei pastorale trebuie să fie păstrată ca atare şi atunci când sunt arătate limitele sale. Ele sunt evidente deja prin procesul apariţiei sale. Munca a avut de suferit din cauza suprasolicitării multor membri ai Comisiei cu alte misiuni de îndeplinit; din acest motiv, pregătirea n-a fost continuă nici în privinţa timpului, nici a conţinutului; dar nici nu se poate uita faptul că nu prea existau lucrări pregătitoare; problemele lingvistice legate de traducerea cerută în limba latină au îngreunat consilierile la toate nivelele; până atunci nu existau modele încurajatoare şi comparabile din partea practicii doctrinare. N-a fost uşor de obţinut aprobarea episcopilor pentru o tratare completă a numeroaselor probleme legate de timp şi condiţionate la nivel social-istoric, supuse schimbărilor. În cele din urmă, cuprinsul documentului depăşeşte, probabil, limita posibilă din punct de vedere al tehnicii de lucru pentru un comitet de două mii cinci sute de episcopi. S-a mai vorbit deja despre oboseala şi suprasolicitarea multor şi importanţi teologi. Aceste lipsuri obiective şi structurale, este de înţeles, se regăsesc în document într-o formă suficient de diversă. Se poate da dreptate episcopilor implicaţi cu totul la elaborarea textului (de exemplu, M.G. McGrath), care credeau că ar mai fi fost necesar încă un an pentru

maturizarea completă a textului, pentru depoziția unor formulări individuale şi pentru întărirea coerenței întregului text.

Presiunea timpului s-a putut observa şi în legătura mai puțin reuşită cu celelalte documente conciliare. Este posibil că, tocmai din această cauză, textul complet al Constituției pastorale a fost mai puțin comentat. Astfel, se remarcă faptul că dimensiunea despre rugăciune şi liturgie, şi prin aceasta şi legătura cu importanta Constituție despre liturgie *Sacrosanctum Concilium*, lipseşte aproape complet[4]. Raportarea la Constituția despre Biserică *Lumen gentium*, cu care este vecină şi strâns unită, se dovedeşte în urma unei analize mai atente a fi deosebit de slabă. Cifra celor 20 de citate în Constituția pastorală (dintre acestea, jumătate în capitolul IV al primei părți principale) nu trebuie să inducă în eroare, căci – privit din punct de vedere cantitativ – documentul despre activitatea misionară a Bisericii, care este cu mai bine de jumătate mai scurt, conține 50 de mărturii luate din Constituția despre Biserică. Mult mai grav este faptul că două documente ale Conciliului, deosebit de importante din punct de vedere teologic, nu sunt deloc amintite, şi anume Constituția despre revelația divină *Dei Verbum* şi Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*. Dacă ideile acestor hotărâri ar fi fost aprofundate nu numai la nivelul vorbelor, ci şi al spiritului, condițiile pentru trimiterea Bisericii în lume ar fi devenit mai clare şi, prin aceasta, şi cerințele legate de orice responsabilitate creştină față de lume: numai o Biserică reînnoită din propriul centru poate avea curajul unei trimiteri către lume.

Este de la sine înțeles că simpla integrare a textelor amintite mai sus n-ar fi putut rezolva problema specifică privind deschiderea Bisericii față de lumea modernă. Pentru aceasta sunt necesare şi multe alte eforturi. Dar tocmai față de aceste eforturi a fost adusă, deja înainte de terminarea Conciliului, o critică dură din partea specialiştilor competenți. Nu este întâmplător faptul că aceasta se îndreaptă, înainte de toate, către poziția luată față de progresul tehnic şi, mai ales, față de civilizația modernă. S-a voit descoperirea unei identificări prea inofensive între progresul tehnic şi „progresul creştin". Procesul transformării lumii prin intervenția omului şi aşteptarea împărăției lui Dumnezeu sunt strâns legate între ele. La acest punct atât de sensibil, deschiderea față de lume trebuia să treacă mai întâi peste un timp de probă.

Trebuie acordată atenție faptului că aici Constituția pastorală merită o judecată mai corectă față de cum se întâmplă de obicei. În realitate, ea atrage mai mult atenția asupra fragilității existenței umane, asupra ambiguității

[4] Este de remarcat faptul că în întreg documentul Constituției pastorale se găseşte doar o sngură indicație referitoare la *Sacrosanctum Concilium*.

„progresului” şi a puterii păcatului, decât i-ar fi rămas în minte unui teolog al Conciliului de la proiectele anterioare. Există totodată suficient de multe limitări împotriva unei interpretări în sensul unei credințe optimiste în progres. Cu toate acestea, nu se poate nega faptul că o anumită euforie a noului început de drum, care a putut lăsa urme şi în discursurile de deschidere ale papilor cu ocazia perioadelor de şedințe, şi chiar şi rămăşițe ale unei încrederi naive în progres, marchează multe afirmații. Pe de o parte, acesta era semnul unei noi speranțe, care nu trebuie să fie dezavuată astăzi, dar era cumva şi un tribut plătit spiritului vremii, lucru care se vede mai clar la o distanță de 40 de ani.

Pe de altă parte, nu se poate pune la îndoială că, datorită autorilor principali francezi ai textului, în strâns raport cu un entuziasm mai puțin reflectat pentru Teilhard de Chardin, a mai apărut o componentă teologică pentru explicarea progresului tehnic şi s-a unit cu acesta: procesul progresiv al umanizării lumii corespunde ideii dezvoltării de sine a lui Cristos cosmic în istorie. Astfel, la afirmațiile privind raportul dintre bine şi mântuire, progres şi viața veşnică, istorie şi veşnicie, imanență şi transcendență, au dominat declarațiile convergente şi identificabile, în timp ce momentele de diferență au trecut mai degrabă în planul secundar. Evident că nu s-a reuşit suficient de bine să se spună pe nume cu toată claritatea şi la părțile de umbră ale progresului, şi la ambiguitatea permanentă a unor evoluții. Acest lucru poate fi înțeles pornind de la intenția Constituției pastorale, pentru că se voia o diminuare a resentimentelor potrivnice civilizației tehnice. A lipsit în mod vizibil forța de a pronunța acest *da față de lume*, în aşa fel încât să se poată avea în vedere cu seninătate şi imparțialitate şi ambiguitatea, şi regresul din cadrul progresului.

Privind astfel lucrurile, presiunea exercitată de timp, sub care se desfăşura prelucrarea textului, a influențat în mod negativ. O reflecție mai adâncă asupra forței proprii a mântuirii creştine şi a misterului lui Cristos ar fi putut evita o împăcare destul de pripită între creştinism şi lumea modernă şi ar fi putut împiedica o transfigurare uneori prea strălucitoare a tehnicii. În altă ordine de idei, este destul de instructiv faptul că tocmai observatorii necatolici au avertizat în privința acestor pericole[5]. Se caută în zadar o teologie diferențiată a crucii.

3. „Criza” postconciliară în întoarcerea spre lume

Nu pot fi negate fisurile semnalate mai sus în structura Constituției pastorale. Însă ele nici nu trebuie să fie supraevaluate în sens negativ. Se

[5] Această problemă merită o atenție specială, însă lucrul acesta nu poate fi tratat în cadrul mai restrâns al acestei prezentări.

pune problema găsirii unor indicii în cadrul acestor probleme pentru o muncă ulterioară în sensul rezolvării lor. Ar fi fatal dacă, pornind de la lipsurile Constituției pastorale semnalate mai târziu, s-ar pune sub semnul întrebării însăşi intenția proiectului ca atare din faza incipientă şi apoi din timpul elaborării textului. Privind astfel lucrurile, nu se exclude urmărirea critică a procesului de recepție al lui *Gaudium et spes*, ci ea se dovedeşte a fi chiar necesară. Astăzi, textele din 1965 nu mai pot fi citite naiv, ci, având în vedere întreaga poveste a efectelor sale de-a rândul anilor, trebuie făcute eforturi pentru a se înțelege complexa lor intenție şi structură originală.

În cazul acesta, trebuie să fie abordată mai întâi „dinamica" observată clar în Conciliu şi în documentele sale. Întregul Conciliu este înțeles de unii ca o eliberare progresivă de puterile „tradiționalismului" şi ajunge la dezvoltarea sa deplină abia cu Decretul despre ecumenism şi Declarația privind libertatea religioasă şi religiile necreştine. Declarația extraordinară a Conciliului, care reiese din cadrul documentelor conciliare şi a discursului magisterial, apare ca fiind scopul adevărat al acestei adunări bisericeşti. Alți factori dinamici – cum sunt: deschidere, *aggiornamento*, dialog – şi anumite obiective ale Conciliului[6], care de felul lor sunt corecte în sine, au valoare de perspective, care flanchează o astfel de interpretare a textului. Apoi se mai înțelege şi faptul că înseşi declarațiile Constituției pastorale – în stratificarea lor multiplă, în părțile lor sigure, dar şi în rezervele lor – pot fi citite şi studiate mai puțin ca „literă"; ele apar, mai degrabă, ca indicatori de direcție în sensul unei continuări insistente a drumului ce a fost deja trasat odată. În felul acesta au fost lăsate la o parte două lucruri care în viitor trebuie să determine mai mult primirea ei, şi anume de a recunoaşte de-acum legătura ei cu documentele centrale ale Conciliului şi de a citi *Gaudium et spes* ținând cont de toate tonurile secundare şi toate rezervele care țin de Constituția pastorală.

Însă primirea sigur unilaterală a Constituției – nu fără contextul propriilor părți de umbră – nu poate justifica încă ceea ce s-a numit mai târziu „criza întoarcerii spre lume". Un singur text nu provoacă de la sine astfel de schimbări. Abia acum se vede tot ceea ce s-a acumulat cu timpul în Biserică. În lumea modernă s-au dezvoltat fermente ale culturii şi ale vieții sociale, care au pătruns ca o furtună prin uşile deschise ale Bisericii. Aceasta s-a ocupat atât de mult cu propria apărare şi defensivă, încât nu mai era capabilă practic să realizeze această deschidere față de lume cu deosebirea necesară a spiritelor. Condiția de *ghetou* a cerut prețul ei prin aceea că în

[6] Nu a fost nici o condamnare a unor erori din domeniul credinței sau moralei, ci a predominat o orientare de natură pastorală.

discuțiile purtate cu lumea modernă existau puține forțe rezistente adevărate. Astfel, nu rareori, s-a întâmplat ca din deschiderea necesară să rezulte o adaptare mai puțin voită.

În Biserică se adunaseră multe, cum ar fi, de exemplu, problemele mişcării muncitoreşti, ale colonialismului, ale criticii biblice şi istorice, ale modernismului, ale marxismului, ale criticii religiei, ale noilor probleme filozofice. Conflictele apărute astfel au fost „rezolvate”, nu rareori, pe calea administrării şi a disciplinării, fără o confruntare deschisă cu problemele concrete. Acestea au fost mai degrabă date la o parte, dar ele au mocnit mai departe în Biserică. Foarte probabil că acest proces de macerare ascuns, precum şi forța de explozie a acestor probleme nerezolvate au fost subestimate, pentru că se investea mai multă încredere în închiderea monolitică a catolicismului, în succesele sale exterioare în defensivă şi autoritatea formală a magisteriului. Dar din moment ce s-au ridicat de-acum ecluzele, apa a pătruns înăuntru cu mare forță. Zăpada se topise deja, cu toate acestea, venea asemenea unui timp precipitat de moină. Istoricii timpului au atras mereu atenția la faptul că multe mişcări târzii din anii ’60 şi ’70 îşi anunțaseră deja prezența în anii ’50[7]. În realitate, în aceste evenimente existau prea multe lucruri adevărate şi necesare – chiar dacă nu într-o formă pură –, ca să nu fi fost necesară o întâlnire deschisă cu ele şi abordarea lor curajoasă. Acum, când s-a început dialogul cu lumea, şi-a arătat întreaga ei fascinație şi-l învăluia pe cel care n-a reuşit încă să dobândească un raport real față de ea. Doar aşa se poate înțelege cum, peste noapte, integralişti foarte convinşi de vederile lor au ajuns deodată moderni, iar cei educați foarte conservativ au ajuns să fie progresişti.

Cu siguranță că trebuie să fie căutate motivele. O cauză existențială pentru dificila recepție este, înainte de toate, schimbarea radicală, drastică, din anul 1968. Revolta studențească din Paris s-a dovedit a fi un fapt cu însemnătate mondială, care, la puține diferențe de timp, a apărut şi în Tokio, Roma, Frankfurt şi chiar şi în Varşovia. Aici a apărut ceva ce nu putea fi văzut cu toată claritatea cu câțiva ani în urmă. Acolo accentul se punea, în primul rând, pe critica adusă oricărei forme de instituții, o critică față de tot ceea ce se impunea oamenilor sau voia să oblige, fără ca aceştia să poată avea vreo influență. Însă nu numai critica şi distrugerea, ci în spatele acestor forme de respingere şi refuz de a conlucra în această lume etalată stau o întreagă serie de necesități: ieşirea din orice formă de sclavie, şi pentru asta, dobândirea unei libertăți nelimitate; eliberarea de povara istoriei şi a autorității, şi pentru asta, căutarea unei identități necurmate; nimicirea

[7] Este vorba de formarea spontană de grupuri, întâlniri ecumenice, punerea de probleme filozofice, reforme liturgice, prioritatea individului şi a autonomiei, accentuarea atitudinilor existențiale în fața normelor şi instituțiilor abstracte etc.

vechilor structuri de stăpânire, şi pentru asta, existenţa într-un proces de emancipare crescândă; dezbaterea privind interesele marilor puteri (cuvinte-cheie: Vietnam, Biafra, sfârşitul Primăverii de la Praga). „Lumea" a devenit deodată alta. Ea nu mai avea strălucirea progresului tehnic ce nu putea fi oprit şi a libertăţii în continuă creştere, ci a fost percepută ca un ansamblu de relaţii schimbătoare, în care adevărul şi dreptatea nu pot fi dobândite decât în mod pasional prin protest militant.

De fapt, în ciuda oricărei discuţii despre o „schimbare de tendinţe" – cel puţin în spaţiul public al vieţii noastre –, această schimbare radicală culturală este încă puternică. Biserica însăşi a trebuit să afle în curând, nu atât din afară, ci dinăuntru, că ea nu va avea o soartă diferită de cea a altor instituţii obişnuite. Dacă în *Gaudium et spes* mai era încă impresia că aici s-ar deschide spre lume, ajutându-se singură, o Biserică aproape independentă faţă de vremuri şi prea puţin ameninţă de ultimele furtuni, în centrul Bisericii a apărut acum un ecou neaşteptat al marii schimbări culturale radicale. Nu este nicidecum întâmplător faptul că, exact în această perioadă, cuvântul „criză" este făcut titlu de carte tocmai de teologii ce au participat la lucrările Conciliului de pe o poziţie de prim-rang. H. De Lubac se plânge că *Gaudium et spes* nu ar recomanda, de fapt, o deschidere generală faţă de lume, după cum consideră unii.

> Cu toate acestea, nu trăim noi realitatea în care, chiar dimpotrivă, din cauza unei înşelări masive, această „deschidere" conduce la uitarea mântuirii, la înstrăinarea de evanghelie, la aruncarea crucii lui Cristos, la un drum spre viaţa secularizată, la o formă personală de credinţă şi moravuri, pe scurt, la o dizolvare în ceea ce este pământesc, la nerecunoştinţă, la pierderea identităţii, adică la trădare faţă de obligaţia noastră faţă de lume?

Evoluţia ulterioară este cunoscută. Din cauza unei evoluţii polarizante în mod diferit, Biserica pierde în multe ţări forţa ei privind responsabilitatea faţă de lume. Întrucât ea, în acest timp decisiv al schimbărilor sociale şi culturale, este preocupată în mod deosebit de intensiv cu reforma structurilor şi oficiilor din propriul ei domeniu, pierde încă o dată şansele misiunii proprii faţă de lume. Lucrul acesta ar trebui să fie valabil cel puţin pentru Europa Centrală. Că aici orice judecată generalizatoare este dificilă, o arată evoluţia total diferită din ţările Americii Latine, unde, datorită impactului venit din partea Conciliului şi, în special, pornind de la *Gaudium et spes*, a iniţiat o transpunere specifică proprie a acestor impulsuri[8]. Poate că transformarea din Bisericile latino-americane este evenimentul cel mai durabil ce a preluat noul început de drum specific Constituţiei pastorale *Gaudium*

[8] A se vedea, în acest sens, importantul document final al Adunării Episcopale Panamericane de la Medellin (1968).

et spes. Conflictul s-a accentuat şi mai mult la nivel mondial în anul 1968, prin Enciclica *Humanae vitae*: tocmai această problemă delicată privind edificarea căsătoriei şi a familiei a fost lăsată de către Constituţia pastorală spre clarificare papei şi unei comisii convocate de către acesta.

În cadrul acestei prezentări a Constituţiei pastorale nu este posibilă descrierea metamorfozelor înţelegerii lumii în teologia timpului de faţă. Aceste schimbări au multe etape, care, ce-i drept, sunt mai rar în legătură directă cu problematica ridicată de *Gaudium et spes*– lucru care este din nou semnificativ –, dar în cele din urmă nu pot fi înţelese fără perspectivele conciliare. Dacă sunt permise abordarea acestor transformări cel puţin la nivel de cuvinte-cheie, pot fi schiţate următoarele perspective: afirmaţia conciliară despre autonomia relativă a domeniilor pământeşti este radicalizată într-o interpretare teologică a secularizării; printr-o eliberare adesea totală a „lumii pământeşti”, apare de cele mai multe ori un fel de coexistenţă paralelă indiferentă între Biserică şi lume; de această tendinţă se leagă adesea o evidenţiere emfatică privind aspectele viitoare ale istoriei. „Lumea” devine din ce în ce mai mult o realitate concepută exclusiv istoric, care este marcată de „procesul de umanizare”, de intervenţia activă a omului şi de eliberarea de forţele de până acum ale istoriei. Plecând de aici, nu mai era un pas prea mare până la a privi lumea secularizată ca o istorie umană aflată sub programele emancipării sau chiar ale revoluţiei. Lipsa de legături dintre credinţă şi lume, care a rezultat în urma unei eliberări de proporţii a lumii, a cedat unei alte constelaţii. În lumina promisiunilor escatologice ale tradiţiei biblice (de exemplu, pace, dreptate, reconciliere), „lumea” apare cu caracterul ei provizoriu, fapt care uşurează transformarea ei, iar pe de altă parte, apare în distanţa ei faţă de ceea ce ar trebui să fie. Astfel, în contextul condiţiilor concrete istorice ale prezentului, promisiunile revelaţiei sunt în mod critic imperative eliberatoare, care explică contrazicerea privind lumea existentă. Realitatea nu mai este înţeleasă acum admirând şi prezentând, ci respectiva realitate poate fi realizată numai prin transformarea activă a lumii. Prin aceasta, escatologia creştină este productivă, creativă şi se găseşte totodată într-o aşteptare activă. Viitorul este adevăratul element constitutiv al istoriei.

Astfel, s-a născut noua „teologie politică”, având un stil nou. Chiar aceasta a cunoscut mereu noi accentuări ce nu pot fi discutate în cadrul acestei prezentări. Două cuvinte-cheie ar trebui să ajungă. Pe de o parte, teologia politică, orientată cu totul spre viitor, este corectată prin figura „memoriei”, care se sprijină pe tradiţii ce până acum au fost oprimate şi evocă latura speranţelor neîmplinite în ceea ce a fost uitat, ceea ce este periculos şi provocator. Astfel, se încearcă o completare a pericolului ameninţător venit din partea unei lumi viitoare abstracte cu dimensiunea originii

şi a istoriei către înapoi. Celălalt punct de vedere constă într-o radicalizare a dimensiunii apocaliptice a credinței creştine. Apocaliptica aduce presiunea timpului şi a acțiunii în urmarea lui Isus Cristos şi stă în calea unei gândiri orientate evolutiv, care, în cele din urmă, este lipsită de aşteptare şi seduce la pasivitate. Cu ajutorul înnoirii acestei urmări între mistică şi politică, poate fi schimbată religia maselor în forma sa originală. Însă lucrul acesta nu are loc mai întâi în Bisericile tradiționale, ci, poate, în ordinele reînnoite sau în modernele comunități de bază[9].

Cu aceasta s-a ajuns la problemele legate de modul prezent de a înțelege lumea. Este cu totul consecvent dacă şi acesta cere corecturi într-o altă direcție. Conceptul despre lume, aşa cum tocmai a fost discutat şi se face auzit şi în Constituția pastorală, a lăsat cu greu loc pentru creație în afara omului şi pentru Cosmos, în general. Lumea a fost în mod esențial istorie. Acum, natura lăsată deoparte şi manipulată îşi cere dreptul ei. Conceptul despre lume, prezent şi în *Gaudium et spes*, ca şi în teologia postconciliară, s-a dovedit a fi destul de incapabil în a percepe realitatea lumii cu nota ei de realitate creată. Astfel, accesul către o tematică ecologică este mai întâi dificil. Aceasta, pentru că şi aici a apărut o mare lipsă; există puține impulsuri în privința provocărilor ecologiei. Păstrarea creației, care nu rezultă din acțiunea omului şi a condițiilor de viață ale omului, are cu greu un loc în sistemul şi în schimbările acestor concepte despre lume.

Privind înapoi, panorama schimbărilor arată din nou datoriile Constituției pastorale, care n-au mai fost îndeplinite. Nici nu aparținea de cercul obligațiilor ei să prelucreze şi să dezvolte dimensiunile amintite ale conceptului despre lume. Dar, în realitate, ea însăşi a scos în evidență doar câteva perspective, şi astfel, a favorizat indirect şi neintenționat tendințe unilaterale, care, la rândul lor, au reclamat şi ele o corectură succesivă. Însăşi teologia a pus la dispoziție doar schițe programatice privind un concept cuprinzător despre lume, care au fost marcate, de cele mai multe ori, numai de tendințe scurte şi care au dispărut relativ într-un mod discontinuu. O prezentare completă a conceptului despre lume şi abia după aceea a relației Biserică-lume se află încă pe cale.

4. O nouă interpretare sub semne schimbate

La sfârşitul acestei prezentări, ar trebui ca, cel puțin la nivel de teze, să fie arătate perspectivele care, din cauza schimbărilor apărute între timp, sunt necesare pentru receptarea Constituției pastorale. Este inevitabilă,

---

[9] Comunități de bază este expresia care arată o notă pastorală dominantă în Biserica din America Latină. Este vorba despre entuziasmul trăirii credinței, plecând, în primul rând, de la lectura şi meditarea Sfintei Scripturi la nivelul vieții comunitare parohiale.

pe de o parte, o nouă interpretare a intenţiei acestui document şi chiar şi a textului, ţinând cont de condiţiile prezente, şi, pe de altă parte, să fie aduse la adevărata valoare, în sensul unei corectări, acele dimensiuni care până acum au fost prea puţin sesizate.

1. Intenţiile exprimate în *Gaudium et spes* şi dificultăţile lor prezente în textul votat trebuie să fie primite în sens pozitiv şi, în acelaşi timp, trebuie să fie înţelese semnalele de avertisment pentru o muncă teologică, semnale care astăzi nu sunt cu nimic mai puţin importante decât înainte cu 40 de ani.

2. O viitoare receptare trebuie să reliefeze tocmai straturile şi dimensiunile textului conciliar, care până acum s-au dovedit a sta în calea conştiinţei de sine de astăzi şi, din acest motiv, au fost date la o parte. Având în vedere o receptare rodnică, un nou interes arătat Constituţiei pastorale trebuie să perieze acest text în răspăr, adică să dea valoare tocmai punctelor de vedere necontrolate şi neintegrate până acum.

3. Abia cu îndeplinirea acestor condiţii începe adevărata receptare a Constituţiei pastorale *Gaudium et spes*. Multe impulsuri sunt încă neexplorate. Este un document deschis, care a fost acceptat de Conciliu conştient într-o formă provizorie şi nefinalizată. Din cauza urgenţei multor probleme, a fost asumată o anumită lipsă de echilibru. Astfel, prezentarea problemelor şi a necesităţilor obligă atât Biserica de astăzi, cât şi pe cea de mâine. În sensul acesta, etosul textului este mai important decât rezolvările sale. Astfel, *Gaudium et spes* cere un nou început în viaţa Bisericii.

Cam atât despre drumul pe care va trebui să-l urmeze o viitoare receptare, care trebuie să fie învăţată din istoria interpretării de până acum. Aici a fost vorba, înainte de toate, despre puncte de vedere formale în atitudinea faţă de acest document.

În continuare, având în vedere mai mult conţinutul, trebuie, în încheiere, să fie formulate câteva teze:

4. Modul de a înţelege „lumea" trebuie să ţină cont mult mai mult decât până acum de realitatea plină de tensiuni dintre istorie şi societate, dar şi dintre om şi natură. Acceptarea lumii în „dimensiunea ei pământească" nu desfiinţează structura ei istorico-salvifică. Din punct de vedere teologic, nu există o lume neutrală. Ea a fost dintotdeauna ori deschisă spre marele Dumnezeu, chiar dacă nu ştie aceasta, ori s-a îndepărtat de el. Cu aceasta, trebuie să fie dată valoarea cuvenită caracterului decisiv al relaţiilor dintre lume şi istorie. Din punct de vedere etic şi teologic, conceptul de responsabilitate şi ideea judecăţii sunt strâns legate. Pentru structurile pământeşti, acest mod extins de a vedea lucrurile înseamnă că ele vor fi percepute mai mult în calitatea lor ambivalentă şi, totodată, „amestecată": între bun şi rău, între imanent şi transcendent, între nociv şi folositor. În cele din urmă,

trebuie avut în vedere caracterul rezistent al tuturor structurilor ce se opun unei schimbări continue spre bine.

5. Aceste indicații arată deja, pornind de la experiența lor profană, că semnificația crucii lui Isus Cristos ocupă un loc central şi la care nu se poate renunța atunci când se are în vedere îndeplinirea misiunii creştine față de lume: zădărnicia, oboseala şi eşecul transformării lumii. Tocmai din acest motiv, creştinul care trăieşte speranța împotriva oricărei speranțe nu trebuie să se lase descurajat. Adevărata, dezinteresata şi, în lumina evangheliei, singura transformare plină de succes a lumii are loc în pătimirea iubirii. Cu cât Biserica şi creştinul se apropie mai mult de miezul credinței creştine, cu atât mai curajoasă poate deveni angajarea lor în transformarea lumii. Puterea schimbării răbdătoare nu paralizează decât atunci când este luat în serios păcatul lumii din noi şi din jurul nostru.

6. Biserica şi lumea nu pot fi diferențiate una de alta în mod adecvat. Ele sunt învăluite de creație şi de istoria mântuirii sau a eşecului. Pur şi simplu, ele nu pot fi separate. Duhul lui Dumnezeu suflă şi în afara Bisericii – în lume. Şi însăşi Biserica, după cum învață în mod deosebit evanghelistul Matei, este mereu o parte din lume până la sfârşitul zilelor. Pentru creştin, lumea poartă în sine, oricum, o dimensiune dialectică, marcată de două aspecte fundamentale, anume locul trimiterii şi al luptei, al speranței şi al morții, al iubirii şi al rănirii. Lumea este mereu patrie şi străinătate în acelaşi timp. De aceea, nu există nici un „da" al credinței față de lume, care să dispară în mijlocul acesteia. Cel care nu absolutizează lumea sau nu o divinizează poate acționa cel mai bine pentru afirmarea ei în sensul cel mai profund creştin.

În locul unei concluzii care ar putea sintetiza cele descrise în această prezentare, poate fi reflectată şi aprofundată convingerea unui creştin care, deja din secolul al II-lea, a dat glas la toate acestea într-un mod precis şi valabil până astăzi: „Însuşi Dumnezeu i-a aşezat pe creştini într-un astfel de loc, încât nu li se cuvine să-l părăsească".

GAUDIUM ET SPES

În dialog cu P.S. Lorenzo Chiarinelli[1]

Il 7 dicembre 1965 venne votata e promulgata in Concilio la Costituzione pastorale Gaudium et Spes*: un testo „nato durante il Concilio" (schema XIII), oggetto di dibattito intenso e occasione di confronto serrato e libero, soprattutto nella terza sessione conciliare (28 ottobre – 10 novembre 1964).*

Per coglierne l'intenzionalità nella sua stessa origine, è bello riascoltare alcune voci alte e appassionate.

„Il mondo ha bisogno di Cristo: ed è la Chiesa che deve portare Cristo al mondo", esclamava Giovanni XXIII ad un mese dall'apertura del Concilio (11 settembre 1962) parlando della vitalità della Chiesa *ad extra,* secondo lo schema suggerito dal Cardinale Suenens. E precisava, dopo aver elencato una larga serie di problemi del mondo contemporaneo: „Questi problemi di acutissima gravità stanno da sempre nel cuore della Chiesa. Perciò essa li ha fatti oggetto di studio attento, e il Concilio Ecumenico potrà offrire, con chiaro linguaggio, soluzioni che sono postulate dalla dignità dell'uomo e dalla sua vocazione cristiana".

Paolo VI – nel discorso di chiusura del Concilio (7 dicembre 1965) – osservava quasi a „narrazione" dell'itinerario della *Gaudium et Spes:* „Ma non possiamo trascurare un'osservazione capitale del significato religioso di questo Concilio: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi inseguirla nel suo rapido e continuo mutamento. Questo atteggiamento, determinato dalle distanze e dalle fratture verificatesi negli ultimi secoli, nel secolo scorso ed in questo specialmente, fra la Chiesa e la civiltà profana, e sempre suggerito dalla missione salvatrice essenziale della Chiesa, è stato fortemente

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Lorenzo Chiarinelli s-a născut în anul 1935 la Concerviano (Rieti, Italia). A fost consacrat episcop în 1983 pentru Dieceza de Aquino, Sora e Pontecorvo, iar din 1997 este episcop de Viterbo. Este membru al Comisiei episcopale pentru doctrina credinței, vestirea evangheliei şi cateheză şi al Congregației pentru Cauza Sfinților din Vatican.

e continuamente operante nel Concilio, fino al punto da suggerire ad alcuni il sospetto che un tollerante e soverchio relativismo al mondo esteriore, alla storia fuggente, alla moda culturale, ai bisogni contingenti, al pensiero altrui, abbia dominato persone ed atti del Sinodo ecumenico, a scapito della fedeltà dovuta alla tradizione e a danno dell'orientamento religioso del Concilio medesimo".

E guardando in profondità, commentava: „La religione del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la religione *(perché tale è)* dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? uno scontro, una lotta, un anatema? poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo".

Al Concilio Vaticano II ha partecipato anche un giovane vescovo: Karol Wojtyla.

Ricordando quei giorni di grazia, vissuti come giovane Vescovo di Cracovia, partecipe e protagonista nella elaborazione del testo, Giovanni Paolo II afferma: „Con questo documento i Vescovi del mondo intero, stretti intorno al Successore di Pietro, intesero manifestare l'amorevole solidarietà della Chiesa verso gli uomini e le donne di questo secolo, segnato da due immani conflitti e attraversato da una profonda crisi dei valori spirituali e morali ereditati dalla tradizione. Non era mai accaduto, nella bimillenaria storia della Chiesa, che un Concilio ecumenico rivolgesse con così profondo coinvolgimento la sua preoccupazione pastorale alle vicende temporali dell'umanità. Proprio di qui scaturisce l'interesse particolare che questa Costituzione ha suscitato fin dal suo primo apparire" (8 novembre 1995).

A trent'anni di distanza come rileggere *questa Costituzione? Che cosa resta di quella sua* storica novità*? Quale l'attualità del messaggio in essa contenuto? Possiamo dire che essa è un punto di non ritorno?*

Sono queste soltanto alcune delle molte domande formulate o formulabili nella presente stagione della Chiesa e del mondo, non solo per rivivere in qualche modo quell'evento, ma soprattutto per raccogliere l'ispirazione che a partire dal Concilio sorregge il cammino dei credenti nella storia.

Una riflessione sulla *Gaudium et Spes* distesa nel tempo è chiamata a confrontarsi non solo sulla valenza e i contenuti propri del testo, ma altresì sulla *recezione* di esso e sulla *incidenza* nella vita della comunità ecclesiale e non solo ecclesiale.

È facile, pertanto, constatare come gli anni del post-concilio siano stati fortemente segnati dalla *Gaudium et Spes,* assunta quasi come *manifesto* dello spirito, delle proposte e del rinnovamento conciliare.

Evidentemente dal 1965 ad oggi lo scenario mondiale ha registrato molti e profondi cambiamenti: politici, sociali, culturali. Il clima in cui respirano oggi persone e popoli è assai diverso. Il contesto di vita è caratterizzato da fattori nuovi e, spesso, del tutto inediti.

Tutto ciò interpella e mette in questione, più di tutti gli altri, un documento che tematizza l'essere e l'agire della Chiesa *nel* mondo *contemporaneo.* Ma è proprio da questa crisi che emerge la validità permanente e l'attualità incisiva della *Gaudium et Spes.*

Ciò risulta particolarmente evidente circa alcune acquisizioni di fondo che vale la pena di rivisitare.

La GS è documento di amore da parte della Chiesa all'uomo e alla sua storia.

„Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia" (*GS* 1).

Al riguardo è stato detto che tale atteggiamento della Costituzione da un lato riduceva lo spessore religioso proprio della Chiesa, dall'altro indulgeva ad un esagerato ottimismo circa la situazione dell'uomo nel mondo di oggi.

Al primo rilievo rispondeva già Paolo VI: „Vogliamo piuttosto notare come la religione del nostro Concilio sia stata principalmente la carità; e nessuno potrà rimproverarlo d'irreligiosità o d'infedeltà al Vangelo per tale precipuo orientamento, quando ricordiamo che è Cristo stesso ad insegnarci essere la dilezione ai fratelli il carattere distintivo dei suoi discepoli (cfr. *Gv* 13,35), e quando lasciamo risuonare ai nostri animi le parole apostoliche: „La religione pura e immacolata, agli occhi di Dio e del Padre, è

questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni e conservarsi puro da questo mondo" (*Gc 1,27);* e ancora: „Chi non ama il proprio fratello, che egli vede, come può amare Dio, che egli non vede?" (*1Gv* 4,20)" (7 dicembre 1965).

Circa il secondo rilievo, a 30 anni di distanza, osserva Giovanni Paolo II: „Ci si potrebbe semmai chiedere se, di fronte ai gravi problemi che ancora ci angustiano, qualche sua espressione non sia *eccessivamente ottimistica.* In realtà, se ben si legge il testo, ci si accorge che il Concilio non si nascose affatto i problemi, ma volle affrontarli con l'atteggiamento che il Sinodo del 1985 chiamerà il *realismo della speranza*" (8 novembre 1995).

E, in sintesi, la stessa Costituzione è di estrema chiarezza quando proclama: „Il mondo che esso ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive: il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del Maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento" (*GS* 4).

La Gaudium et Spes *è valsa a dare all'intero magistero conciliare la qualificazione di pastorale. Molto si è detto al riguardo, da angolazioni diverse. La riflessione sulla „nota 1" posta all'inizio del testo per precisare il senso della espressione costituzione pastorale si è via via ampliata, approfondita, anche aggrovigliata.*

Al riguardo non sono mancati – e forse non mancano – malintesi e unilateralità tese a cogliere nella qualifica di *pastorale* un depotenziamento del valore della Costituzione e persino una rilevanza dottrinale di basso profilo dell'intero Concilio. La stessa „nota 1" offre una puntuale risposta, quando afferma: „(La Costituzione) vien detta *pastorale* appunto perché *sulla base di principi dottrinali* intende esporre l'atteggiamento della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini d'oggi. Pertanto, né *alla prima parte manca l'intenzione pastorale, né alla seconda l'intenzione dottrinale".*

È in tale ottica che va richiamata la lucida affermazione di Giovanni XXIII in apertura del Concilio: „Altra è la sostanza, ossia la verità, dell'antica dottrina del *depositum fidei,* e altra, salvo rimanendo il significato dottrinale, è la formulazione del suo rivestimento" (11 ottobre 1962). Qui trova adeguata collocazione la dimensione *pastorale,* che lo stesso Giovanni XXIII volle attribuire al Concilio Ecumenico Vaticano II: il termine, come aggettivo, ricorre circa 80 volte nei documenti conciliari!

A nessuno sfugge, pertanto che la pastorale è realtà complessa, asceticamente impegnativa e spiritualmente esigente. Essa va salvata da riduttivismi e discrasie, da appiattimenti e da estetismi.

Il termine e la realtà pastorale non possono essere svenduti o banalizzati. Giovanni Paolo II, nel far memoria del Papa della *Regola pastorale,* Gregorio Magno, ebbe a scrivere che „il Concilio Vaticano II... non già per un giudizio riduttivo né superficiale, ma per una precisa realtà operativa in risposta alle istanze dei tempi moderni, è stato definito *pastorale* e dunque diretto propriamente al servizio del vangelo della salvezza" (29 giugno 1990).

Ne emerge una concezione nuova di pastorale, più complessa e comprensiva, più organica e corresponsabile.

In sintesi si può dire che, in tale ottica, l'azione pastorale è la continua e sempre nuova attualizzazione del mistero della Chiesa nella sua forma storica. L'essere stesso della comunità ecclesiale, la sua vita concreta, tutte le sue attività sono, perciò, essenzialmente e radicalmente azione pastorale. La Chiesa, infatti, „trasmette ad ogni generazione tutto ciò che essa è" (*DV* 8), affinché la pienezza del mondo intero passi nel popolo di Dio (cfr. *LG* 17).

La Costituzione pastorale conciliare Gaudium et Spes *ha per titolo: „La Chiesa* nel *mondo contemporaneo".*

E l'espressione ha la densità della solidarietà, della condivisione, della compagnia. Il pensiero corre alle parabole del seme, del sale, del lievito. È scritto nel testo: „Il Concilio, testimoniando e proponendo la fede di tutto intero il popolo di Dio, riunito da Cristo, non può dare dimostrazione più eloquente della solidarietà, del rispetto e dell'amore di esso nei riguardi della intera famiglia umana, dentro la quale è inserito, che instaurando con questa un dialogo sui vari problemi sopra accennati, arrecando la luce che viene dal Vangelo, e mettendo a disposizione degli uomini le risorse di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo Fondatore" (*GS* 3).

Per questo *essere nel mondo,* come in più luoghi è spiegato nel testo, la Chiesa „cammina con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena" (*GS* 40), in una relazione di „dare-ricevere", reale ed intensa. Bastino due riferimenti.

La Chiesa offre al mondo.

„La Chiesa... diffonde anche la sua luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine dell'umana società, e immette nel lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato.

Così la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia" (*GS* 40).

„Certo, la missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è di ordine religioso. Eppure, proprio da questa missione religiosa scaturiscono dei compiti, della luce e delle forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina" (*GS* 42).

Il mondo offre alla Chiesa.

„La Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa. Essa, infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, quanto conveniva, il vangelo, sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione (...) Allo scopo di accrescere tale scambio, oggi, soprattutto, che i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare, la Chiesa ha bisogno particolare dell'aiuto di coloro che, vivendo nel mondo, sono esperti nelle varie istituzioni e discipline, e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti" (*GS* 44).

Una nuova metodologia

L'ottica pastorale della Gaudium et Spes *non poteva non comportare una corrispondenza „metodologica". Se compito di ogni azione pastorale è l'attualizzazione del disegno salvifico dentro una determinata situazione storica, è ineludibile una domanda: come cogliere questa situazione in una storia che è sempre nuova?*

La *Gaudium et Spes* tematizza la lettura dei *segni dei tempi*. L'espressione è di derivazione evangelica. „Quando si fa sera, voi dire: Bel tempo, perché il cielo rosseggia; al mattino: Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i *segni dei tempi?"* (*Mt* 16,4).

Fu Giovanni XXIII che nella *Pacem in terris* intese fare di questa sollecitazione evangelica un vero *metodo teologico e pastorale* (11 aprile 1963). Egli, però si limitava a praticarlo, semplicemente. È stato proprio il Concilio,

con la *Gaudium et Spes*, che ne ha esposto una più articolata teorizzazione, così da offrire, come si è espresso Paolo VI (16 aprile 1966), „una interpretazione teologica della storia contemporanea". Successivamente il tema, che aveva avuto approfondimento teologico e pastorale nella *Ecclesiam Suam* (1964), ha trovato organico sviluppo nella Lettera Apostolica *Octogesima advenies* (1971) e nella Lettera del Card. M. Roy per il decimo anniversario della *Pacem in terris* (1973).

Prescindendo ora dal significato articolato che l'espressione ha nella Bibbia e rinviando alla lettura diretta dei Documenti citati, ci pare utile qui ricordare gli orientamenti di fondo della *Gaudium et Spes* e alcune immediate conclusioni.

Il Concilio, innanzitutto, parla dei *segni dei tempi* per sottolineare, da parte della Chiesa l'urgenza di *dare risposta adeguata e tipica a ciascuna generazione*. Lo spirito umano, invero, ha delle interrogazioni perenni che tuttavia si esprimono in domande, esperienze, angosce diverse. Ora la Chiesa, chiamata a svolgere il suo compito di evangelizzazione nel cuore stesso di queste particolarità contingenti, non può non mettersi in ascolto del mondo e cercare di capirne i segni. „È dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni, la sua indole, spesso drammatiche" (*GS* 4).

Non solo. I segni dei tempi*, di cui parla il Concilio, non sono soltanto delle indicazioni per un qualche aggiornamento metodologico della evangelizzazione: essi sono delle situazioni pregnanti, che, nel dinamismo della storia del mondo, consentono di leggere „il disegno di Dio circa la vocazione integrale dell'uomo"* (*GS* 11).

Da questa angolazione emerge *una rinnovata visione teologica* di tutta la storia umana, del rapporto natura-soprannatura, della correlazione tra liberazione nel tempo e salvezza escatologica. E il cristiano è chiamato a farsi ascoltatore attento del Signore-del-tempo, del Dio-con-noi proprio dalla sua fede nel Signore-dell'eternità, nel Dio-che-non-si-può-vedere (cfr. *Es* 33,29). „Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste, nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio" (*GS* 11).

È qui evidente – come già si notava nella *Pacem in terris* – che i *segni dei tempi* sono i dati della storia umana, che vanno letti, interpretati, promossi e anche trasformati alla luce del Vangelo o in ordine al Regno di Dio, alla cui dinamica sono realmente e misteriosamente legati.

Senza dubbio in questo sforzo di interpretazione il cristiano deve *riconoscere la „mondanità del mondo"* e deve imparare ad utilizzare gli strumenti propri per le analisi specifiche. Ciò non è solo correttezza metodologica, ma è atteggiamento che a lui viene dalla sua stessa fede, nella visione teologica di un mondo creato da Dio e dalla Sua grazia orientato al Regno (cfr. *GS* 2). Né in questo genere di lettura il cristiano è un privilegiato: la lettura della situazione „non è un monopolio dei cristiani" (Card. Roy).

Tuttavia l' intelligenza dei segni nella loro autentica pregnanza salvifica è frutto di una „diagnosi soprannaturale" e „dono della profezia" da parte dello Spirito Santo.

Ed è in questo scrutare la presenza di Dio nella storia che il credente, il quale ha lo Spirito del Padre e che da lui deve lasciarsi guidare, è messo in grado di *sperimentate una misteriosa sintonia* o connaturalità che gli fa riconoscere nella vicenda umana l'azione del medesimo Spirito. D'altra parte è proprio nella vicenda storica dell'umanità che è operante il mistero pasquale così da conferirle *una dimensione*, in un certo senso, *sacramentale.* Chi pertanto vive nella concreta esperienza esistenziale questo mistero è in qualche modo abilitato a scoprirne l'emergenza anche all'interno del processo storico della liberazione dell'uomo.

Bisogna però evitare l'atteggiamento del „profetismo facile", convinti che la storia in definitiva la conduce Dio, il *Dio sempre nuovo* e che sempre muove le cose, il Dio che è una Persona da accogliere e che è impossibile sequestrare.

Da queste affermazioni sembrano scaturire alcuni orientamenti e alcune istanze per la prassi dei credenti.

1. Innanzitutto il dovere dell'attenzione, dell'essere-dentro, del condividere la condizione umana per il mistero della creazione e della incarnazione, che rende l'uomo di fede solidale con la storia degli uomini in un processo che è per la salvezza.

2. Nello stesso tempo, è necessaria la consapevolezza dell'ambivalenza della situazione che presenta di continuo il rischio di scambiare o identificare, *tout-court,* il Regno di Dio con le parziali realizzazioni rappresentate

dal successo, dal benessere, dal positivo in genere della storia umana. Da qui il dovere della „vigilanza „.

3. Va, inoltre, sottolineata la necessità di una fede viva e vivificante nel mistero pasquale operante nel mondo, che è mistero di croce e mistero di speranza, con la sua carica *critica* e con la sua tensione *escatologica*.

4. Infine, proprio a questo riguardo, va posto nella dovuta evidenza il ruolo di una esperienza di fede vissuta in una comunità ecclesiale, organicamente strutturata, come luogo privilegiato per l'ascolto della Parola di Dio che è criterio di interpretazione e garanzia contro soggettivismi assai facili; e come luogo di emergenza di quella vita dello Spirito che riempie tutto l'universo e spira dove vuole e che nella Chiesa celebra sempre la sua Pentecoste.

Allora la lettura dei segni dei tempi è più che una metodologia.

Lo è indubbiamente e deve essere corretta e rigorosa per evitare errori per eccesso *(integrismo)* e per difetto *(riduttivismo).* Chiede però, come suo *humus,* una profonda vita di esperienza, di familiarità e consuetudine con Dio, nella preghiera, nell'ascolto, nell'obbedienza della volontà di Dio. Altre volte si danno situazioni terribilmente complicate in cui la volontà del Padre sembra lasciarci nell'incertezza più assoluta, nell'abbandono totale. Allora il credente ha bisogno di purificazione: non tanto per avere idee più chiare, quanto per divenire più disponibile e trasparente a quel Mistero di Dio che sempre lo supera e sempre lo sconcerta. In questo senso ogni comunità cristiana e tutta la Chiesa è „sempre bisognosa di purificazione" (*LG* 8).

La metodologia dei „segni dei tempi" diviene così ascesi, vita di fede, di carità, di speranza, gioia nella fatica dell'impegno, disponibilità e creatività sempre nuove. Nella speranza contro ogni speranza.

Fioritura rigogliosa

Letta in questo orizzonte, la Gaudium et Spes *è certamente un* punto d'arrivo; *anzi Giovanni Paolo II la definisce* „l'apice dell'itinerario conciliare". *Ma, contemporaneamente, è un* punto di partenza: *è stata un seme fecondo che in trent'anni ha prodotto una fruttificazione ricchissima e suggestiva.*

Ciò che della Costituzione *Gaudium et Spes* è passato nel vissuto ecclesiale non è quantificabile. Ciò che invece sul piano dottrinale e, particolarmente, a livello magisteriale ne ha sviluppato la tematica, costituisce il patrimonio prezioso di questo post-concilio che si apre sull'orizzonte del Terzo Millennio.

In trent'anni un rapido succedersi di eventi – politici, sociali, culturali – ha prodotto una stagione nuova e fattori inediti oggi segnano la vita della Chiesa e della società su tutte le frontiere.

Le sfide e le interpellanze alla presenza e all'azione pastorale della Chiesa si sono intensificate e hanno assunto anche toni drammatici e urgenze ineludibili. Le risposte sono venute sulla scia della *Gaudium et Spes*.

A questo punto la ricerca si allarga e la semplice elencazione dei temi abbraccia tutto l'orizzonte dell'essere e dell'agire della Chiesa nell'oggi.

Rimanendo nei limiti di questa rapida rivisitazione ci sembra utile sottolineare almeno alcuni elementi più rilevanti e attuali.

L'orizzonte e la metodologia della *Gaudium et Spes* sono stati assunti e sviluppati ampiamente nel magistero pontificio di Paolo VI e Giovanni Paolo II.

Del primo è doveroso ricordare l'Enciclica *Ecclesiam Suam* che, pubblicata durante il Concilio (1964), della *Gaudium et Spes* respira la intenzionalità profonda e ne costituisce un felice retroterra. Sulla stessa linea si muove la *Evangelii Nuntiandi* (1975) con la lucidità e la passione di dire la buona notizia all'uomo di oggi, a tutti gli uomini della presente stagione storica.

Giovanni Paolo II, sotto il segno dell'incontro del messaggio cristiano con il mondo contemporaneo, sviluppa temi di viva attualità e apre sentieri non esplorati. Solo per quanto riguarda la tensione evangelizzatrice vanno ricordare la *Catechesi Tradendae (1979*), la *Redemptoris Missio* (1990) e la *Veritatis splendor* (1993). Né può essere disattesa, in cammino verso il Terzo Millennio la *Ut unum sint* (1995) sull'impegno ecumenico. È in questa direzione che lo stesso Giovanni Paolo II ha potuto affermare: „Anzitutto la *Gaudium et Spes* ha posto in luce la perenne ricerca umana del significato: la nostra origine, lo scopo della vita, la presenza del peccato e della sofferenza, l'inevitabilità della morte, il mistero dell'esistenza al di là di questo traguardo sono tutte domande che non si possono eludere (cfr. *GS* 4,10,21,41)" (8 novembre 1996).

Ma ciò che è stato più ampiamente e suggestivamente esplorato è stato il fondamento e il cuore della Gaudium et Spes*: la risposta piena e definitiva agli interrogativi dell'uomo e della sua vicenda si trova solo in Gesù Cristo, il quale è „la chiave, il centro, il fine di tutta la storia umana"* (*GS* 10).

Ecco, in merito, le grandi Encicliche *teologiche* e *teologali* di Giovanni Paolo II, organizzate in una coerente trilogia.

La prima, *Redemptor hominis* (1979), costituisce un'altissima proclamazione di fede in Colui che solo svela all'uomo la sua vocazione e dà senso pieno allo snodarsi della sua storia. Il Papa Giovanni Paolo II ne farà un *leit-motiv* di tutto il suo magistero e della sua azione pastorale. E con questa Enciclica le altre due: *Dives in misericordia* (1980) sul Padre misericordioso e la *Dominum et vivificantem* (1986) sullo Spirito Santo. Un *trittico,* dicevamo: non a caso Giovanni Paolo II ha riproposto questi tre temi (Cristo, lo Spirito, il Padre) come *temi* del triennio preparatorio al Grande Giubileo dell'Anno 2000 (cfr. *Tertio Millennio Adveniente).*

La *nervatura* cristologica e trinitaria dalla *Gaudium et Spes* ha trovato nel magistero di Giovanni Paolo II il più ampio sviluppo e ha costituito l'asse che ne ha sorretto la molteplice azione pastorale nei più diversi ambiti della vita umana.

Ma lo sviluppo per l'ampliamento del messaggio della Gaudium et Spes *emerge con tutta evidenza se si pone attenzione alla seconda parte della Costituzione: ai nodi tematici in essa specificatamente trattati (matrimonio e famiglia, cultura, vita economico-sociale, comunità politica, pace e comunità dei popoli).*

Non va dimenticata, tuttavia, una essenziale sottolineatura. La *Gaudium et Spes,* nel presentare lo *statuto* dell'uomo nella luce di Cristo (cfr *GS* 22), ne evidenzia la dimensione *verticale*, ma altresì quella *orizzontale*: il mistero di Cristo che opera e determina il mistero dell'uomo quale *immagine di Dio,* si esplica nella inter-soggettività e tende a rendere la terra *spazio di fraternità vera* secondo il disegno di Dio. L'impegno *religioso* si coniuga inscindibilmente con l'impegno *etico*.

In tale ottica, allora, la seconda parte della *Gaudium et Spes* è intimamente legata alla prima.

Già la *Octogesima Adveniens* (1971) di Paolo VI aveva avviato gli sviluppi metodologici e contenutistici del Concilio circa il modo di presenza della Chiesa nel mondo. Ma è Giovanni Paolo II che si è fatto carico di un lucido e coerente sforzo di maturazioni sia sviluppando i cinque nodi tematici della *Gaudium et Spes* sia affrontando nuovi temi e accettando nuove sfide.

Circa il primo aspetto, senza entrare nella elencazione dettagliata tema per tema, basti ricordare appena alcuni dei titoli più noti della sua vastissima attività magisteriale: *Familiaris Consortio* (1981), *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus Annus* (1991). Senza, poi, voler qui ricordare le numerose iniziative pastorali in proposito: per esempio la

costituzione dei *Pontifici Consigli della Cultura, della Famiglia, della Pastorale per gli Operatori sanitari.*

Circa il secondo aspetto – quello degli ampliamenti – non si deve dimenticare, innanzitutto, che la *Gaudium et Spes,* nell'individuare i contenuti posti a tema, operò una scelta necessaria tra interpellanze assai numerose e appuntò l'attenzione „su alcuni problemi temporanei *(huius temporis)* particolarmente urgenti", su alcune „questioni che oggi destano la sollecitudine di tutti" (*GS* 46). Indubbiamente quella scelta e quella elencazione sono *datate*. Il post-Concilio ha visto emergere nuovi problemi e nuove questioni: esse, comunque, sono state affrontate sulla scia e alla luce della *Gaudium et Spes.*

Ricordiamo: la questione femminile, i problemi della ecologia, le relazione Nord-Sud del mondo, il significato della sofferenza umana e del dolore nel mondo, ecc.

L'aver affrontato queste sfide, come ha fatto Giovanni Paolo II e come se ne è avuta risonanza nella comunità ecclesiale e nella società civile, testimonia la receptio *del Concilio Vaticano II nella vita della Chiesa.*

E questo è dato qualificante della fedeltà all'evento conciliare e della sua fecondità storica. È un cammino aperto, è un compito da perseguire.

Bene a ragione, dunque, Giovanni Paolo II afferma: „Con la *Gaudium et Spes* la Chiesa ha voluto davvero abbracciare il mondo. Guardando agli uomini nella luce di Cristo, essa ha saputo coglierne gli aneliti profondi e i bisogni concreti. Ne è risultata una specie di *magna charta* dell'umana dignità da difendere e da promuovere" (8 novembre 1995).

DECRETUL PRIVIND MIJLOACELE DE COMUNICARE SOCIALĂ *INTER MIRIFICA*

Pr. lect. univ. Mihai Patraşcu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Primul satelit de comunicaţie, TELSTAR, a fost lansat la 10 iulie 1962. Trei luni mai târziu, el făcea posibilă prima teledifuzare mondială a unui mare eveniment internaţional: deschiderea Conciliului al II-lea din Vatican, la 11 octombrie. Înseamnă că acest Conciliu se deschidea într-o lume în care mass-media căpătau o importanţă din ce în ce mai mare.

Aşadar, nu este de mirare că s-a pus pe ordinea de zi a primei sesiuni a Conciliului studierea a două documente lungi, unul despre liturgie şi unul despre „instrumentele de comunicare socială”, adică mass-media.

1. Moştenirea lui Pius al XI-lea şi Pius al XII-lea

Interesul Bisericii pentru mijloacele de comunicare socială nu era nou. Încă din anii ’30, Papa Pius al XI-lea publicase o enciclică despre cinema (*Vigilanti cura*), în care dădea glas îngrijorării multor episcopi în faţa a ceea ce era perceput ca o „maree de imoralitate stimulată de industria imaginii şi care inundă lumea”. Cu toate acestea, enciclica nu era numai negativă. Papa dorea, printre altele, „ca acest cinema… să se transforme într-un preţios instrument de educaţie şi de înălţare a umanităţii”. Şi îi invita pe creştini să producă filme şi să promoveze formarea spectatorilor şi dezvoltarea unei culturi cinematografice.

La rândul său, Pius al XII-lea ducea reflecţia şi mai departe şi într-o optică net pozitivă. Pentru Biserică devenea clar că acest cinema nu era numai un divertisment, ci o veritabilă formă de artă cu valoare morală şi spirituală. Într-o enciclică marcantă (*Miranda prorsus*), Papa punea accentul pe importanţa informaţiei şi a opiniei publice în legătură cu democraţia şi insista asupra formării şi educării pentru mass-media. Radiodifuziunea şi televiziunea ce se năşteau îi apăreau ca nişte instrumente care vin de la Dumnezeu pentru construirea unei societăţi mai bune.

2. Conciliul al II-lea din Vatican: mass-media, „minunate descoperiri”

La Conciliu, a devenit evident repede că majoritatea episcopilor din lume nu se simţeau suficient de pregătiţi pentru a-i dărui Bisericii un

document major despre comunicațiile sociale. Ei începeau să înțeleagă că era în cauză toată cultura modernă şi că nu se puteau trata mass-media înainte de a termina reflecția despre „Biserica în aceste timpuri". Însă va mai fi nevoie de încă trei ani pentru ca această reflecție să se concretizeze în vestita Constituție *Gaudium et spes*.

De aceea, s-a decis să se adopte numai un decret scurt despre comunicațiile sociale şi de a amâna pentru mai târziu pregătirea unui document mai substanțial. De fapt, Conciliul a cerut în mod expres să fie creat un „oficiu special al Sfântului Scaun", căruia să i se încredințeze această lucrare. Câteva luni mai târziu, Papa Paul al VI-lea a creat „Comisia pontificală a mijloacelor de comunicare socială" şi i-a dat mandatul de a pregăti documentul voit de către Conciliu.

Decretul conciliar, cunoscut sub titlul *Inter mirifica*, constituia totuşi o contribuție majoră, nu numai pentru Biserică, ci şi pentru întreaga societate. În pofida limitelor sale şi a criticilor negative pe care le-a primit, *Inter mirifica* a fost, de fapt, elogiat datorită recunoaşterii *dreptului la informație*. Se uită astăzi că Biserica a fost pe vremea aceea prima organizație internațională – înainte de Organizația Națiunilor Unite! – care s-a pronunțat cu privire la acest drept şi care i-a dat fundamentele, în legătură cu noțiunea de bine comun.

Decretul *Inter mirifica* este constituit din două capitole. Primul capitol, intitulat „Norme pentru dreapta folosire a mijloacelor de comunicare socială", tratează următoarele teme: îndatoririle Bisericii; legea morală; dreptul la informare; artă şi morală; prezentarea răului moral; opinia publică; îndatoririle publicului receptor; îndatoririle tinerilor şi ale părinților; îndatoririle autorilor; îndatoririle autorităților civile. Capitolul al II-lea are titlul „Mijloacele de comunicare socială şi apostolatul catolic" şi tratează despre: acțiunea păstorilor şi a credincioşilor; directive speciale; formarea specialiştilor; formarea publicului receptor; mijloacele materiale; Oficiul specializat al Sfântului Scaun; îndatoririle episcopilor; înființarea de Oficii naționale; asociații internaționale.

Încă de la primele cuvinte, se observă tonul optimist şi abordarea pozitivă. Decretul situează mass-media „între minunatele descoperiri ale tehnicii, pe care geniul uman le-a extras, mai ales în zilele noastre, cu ajutorul lui Dumnezeu, din lucrurile create". Decretul *Inter mirifica* a creat Ziua Mondială a Comunicațiilor Sociale, celebrată în fiecare an de atunci, şi cere ca în Biserică să se constituie oficii naționale pentru presă, cinema, radio şi televiziune.

Deci *Inter mirifica* nu a fost decât începutul unui proces. Lucrarea nu a fost terminată şi prezentată Papei decât la Crăciunul din anul 1970, şapte ani mai târziu şi după cinci ani de la terminarea Conciliului. Adevăratul

rod al Conciliului al II-lea din Vatican cu privire la comunicațiile sociale va fi „Instrucțiunea pastorală pentru aplicarea decretului Conciliului al II-lea din Vatican”, cunoscută mai bine prin primele sale două cuvinte: *Communio et progressio* („Comuniunea şi progresul”).

3. *Communio et progressio* şi „noua eră a comunicației sociale”

Communio et progressio era rezultatul unei vaste colaborări în toate regiunile lumii. Au fost constituite comitete naționale, aducând cu sine numeroşi experți şi profesionişti din lumea comunicațiilor, ca să participe la reflecție împreună cu episcopii. Au fost necesare nu mai puțin de patru versiuni pentru a ajunge la textul ce a fost supus conferințelor episcopale din fiecare țară pentru un acord final. Aşadar, un proces lung, care se situa în prelungire directă cu dinamica conciliară.

Communio et progressio dezvoltă o întreagă viziune creştină a comunicației. „Credința creştină ne aminteşte că unirea fraternă dintre oameni (scop primar al oricărei comunicații) îşi are izvorul şi aproape un model în misterul preaînalt al veşnicei comuniuni trinitare a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, uniți într-o unică viață divină” (nr. 8). Cristos este recunoscut drept „comunicatorul perfect”, prin care se arată: „comunicația se extinde mult peste simpla manifestare a gândurilor sau exprimarea sentimentelor inimii. Comunicația deplină comportă adevărata dăruire de sine sub impulsul iubirii” (nr. 11). Prin darul Euharistiei şi „comunicarea Duhului dătător de viață”, el constituie trupul său, care este Biserica.

În optica Instrucțiunii *Communio et progressio*, mijloacele de comunicare socială nu sunt altceva decât un dar al Creatorului făcut libertății umane pentru a-i permite să contribuie la unirea definitivă a tuturor în Dumnezeu şi cu Dumnezeu. Documentul aplică această viziune grandioasă la rolul mass-media în societate, pentru a dezvolta apoi rolul pe care trebuie să-l joace catolicii în acest sens.

Continuând reflecția Conciliului despre cultura modernă, *Communio et progressio* acordă o mare importanță formării celor ce se folosesc de mass-media, libertății de exprimare, dreptului la informație şi colaborării cu profesioniştii din mass-media. Noțiunea de opinie publică este obiectul unei atenții deosebite, iar aplicarea la viața Bisericii este frapantă: „Biserica este un trup viu şi are nevoie de opinia publică, care este alimentată de colocviul dintre diferitele sale mădulare. Numai cu această condiție ea poate să răspândească învățătura sa şi lărgi cercul influenței sale” (nr. 115). „Este necesar ca toți catolicii să fie pe deplin conştienți că au acea adevărată libertate a cuvântului şi a exprimării, care se întemeiază pe «simțul credinței» şi pe iubire” (nr. 116). „Cel care are responsabilitatea în Biserică

să facă în aşa fel încât să se intensifice în comunitate schimbul liber de cuvânt şi de opinii legitime” (nr. 116).

Procesul început, dar necompletat, în timpul Conciliului ajungea deci la capătul său într-o notă preponderent pozitivă şi ultimele cuvinte din *Communio et progressio* lasă să se întrevadă încrederea în „cât de promiţătoare este noua eră spaţială a comunicaţiilor sociale” (nr. 187).

INTER MIRIFICA

În dialog cu pr. Mariano Fazio[1]

La Chiesa si è sempre occupata del fenomeno comunicativo. A ragione si può affermare che la Chiesa stessa nasce da un fenomeno comunicativo.

Infatti: la Rivelazione di Dio al mondo. Il Vangelo è la buona notizia, e quindi anche comunicazione.

Evangelizzare è comunicare. La Chiesa lo ha fatto sempre lungo i secoli. E, lungo la storia, si è servita dei mezzi che la cultura dei diversi tempi offriva per poter trasmettere efficacemente la Parola che salva.

Il XX secolo è segnato da un incredibile sviluppo dei mezzi di comunicazione. L'influsso dei *mass media* è sempre crescente, e quindi il Magistero della Chiesa ha rivolto la sua attenzione verso questo fenomeno.

Prima del Concilio Vaticano II, il Papa Pio XII, nella sua lettera enciclica *Vigilanti cura* (1936), ha analizzato l'influsso di alcuni *media* sui popoli. L'atteggiamento del Papa è stato piuttosto difensivo, nel senso che si sottolineavano le conseguenze negative che la comunicazione di massa poteva portare con sé. Ma l'atteggiamento di Pio XII non era di chiusura di fronte allo sviluppo di questo settore della società. Lo stesso Papa parlerà direttamente tramite la radio, utilizzandola quindi al servizio del suo magistero. Nel secondo documento del suo pontificato sui fenomeni comunicativi – *Miranda prorsus* (1957) – l'apprezzamento del Sommo Pontefice fu indubbiamente più positivo. Non solo Papa Pacelli considerava i *media* come doni di Dio e come partecipazione dell'uomo all'opera creatrice, ma anche come preziosi strumenti di diffusione del Vangelo. Pio XII non fece altro che continuare una ininterrotta tradizione ecclesiale, che tentò di approfittare di quanto di buono c'è in ogni cultura al fine di diffondere il messaggio di salvezza.

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Mariano Fazio s-a născut în anul 1960 la Buenos Aires (Argentina). A fost hirotonit preot în anul 1991. Este profesor de istorie a doctrinelor politice la Universitatea Pontificală Sfânta Cruce din Roma. Din 2002 este rectorul acestei Universități. În momentul luării interviului era decan al Facultății de comunicare socială instituțională din cadrul aceleeaşi Universități.

Anche Giovanni XXIII si occupò, nel suo magistero, dei fenomeni comunicativi.

Tramite la lettera apostolica *Boni pastoris* (1959), Papa Roncalli costituì la Pontificia Commissione per la cinematografia, la radio e la televisione. E' stata una manifestazione della consapevolezza della Chiesa riguardante l'importanza della comunicazione sociale.

Ma come in ogni campo ecclesiale, anche in quello della comunicazione sociale, l'evento che segnò una svolta, sempre in concordanza con la tradizione, fu il Concilio Vaticano II.

Di fatto, il primo documento approvato dall'assise conciliare è stato il decreto sugli strumenti della comunicazione sociale, *Inter mirifica* (4 dicembre 1963). L'influsso sempre più largo ed incisivo dei *media* obbligò i padri conciliari a prestare attenzione al mondo della comunicazione.

Il decreto *Inter mirifica* prende atto dei mutamenti socio-culturali effettuati dai *media,* giudica alla luce del Vangelo questi cambiamenti, e sostiene che è un diritto e un dovere della Chiesa l'utilizzo degli strumenti di comunicazione sociale per portare avanti il suo impegno evangelizzatore.

Il documento si apre con una sorta di chiarificazione terminologica: „Tra le meravigliose invenzioni tecniche che, soprattutto nel nostro tempo, l'ingegno umano è riuscito, con l'aiuto di Dio, a trarre dal creato, la Chiesa accoglie e segue con particolare sollecitudine quelle che più direttamente riguardano le facoltà spirituali dell'uomo, e che hanno offerto nuove possibilità di comunicare, con massima facilità, ogni sorta di notizie, idee, insegnamenti. Tra queste invenzioni occupano un posto di rilievo quegli strumenti che, per la loro natura, sono in grado di raggiungere e influenzare non solo i singoli, ma le stesse masse e l'intera umanità. Rientrano in tale categoria la stampa, il cinema, la radio, la televisione e simili. A ragione quindi essi possono essere chiamati: strumenti di comunicazione sociale" (*IM* 1).

Possiamo entrare nel merito del testo conciliare al fine di coglierne i contenuti di maggiore pregnanza?

L'*Inter mirifica* consta di due capitoli. Il primo è dedicato al retto utilizzo degli strumenti di comunicazione sociale. I padri conciliari volevano mettere in rilievo la necessaria unione fra la legge morale e il mondo della comunicazione. L'informazione è necessaria per la società moderna: anzi, si può parlare di un diritto all'informazione. Ma questo diritto implica il rispetto della verità, della giustizia e della carità. Partendo da questo rapporto fra

ordine morale oggettivo e mondo della comunicazione, il Concilio ricorda i doveri degli utenti, dei genitori e dello Stato di fronte agli strumenti di comunicazione sociale.

Il secondo capitolo analizza gli strumenti di comunicazione sociale come mezzi di apostolato. Si fa un accurato appello ai laici affinché promuovano iniziative in questo ambito decisivo della cultura. Inoltre, si incoraggiano gli educatori a formare, in maniera appropriata, i cristiani nell'utilizzo dei *media,* e si propone che questo tipo di formazione venga inclusa nella catechesi.

*L'*Inter mirifica *tiene presente l'importanza degli strumenti di comunicazione sociale per la missione della Chiesa, e ritiene che essi sono strumenti adatti per la predicazione e la diffusione del messaggio salvifico.*

Perciò, dal decreto scaturiscono alcune proposte concrete, che con il passare degli anni si sono rivelate provvidenziali. In concreto, negli ultimi punti (18-23), il decreto provvede la celebrazione in ogni diocesi di una giornata dedicata alla comunicazione sociale, affinché si preghi e si aiuti economicamente l'apostolato della Chiesa in questo campo; si dispone anche la costituzione fattiva e operativa di un organismo specializzato nell'ambito della Santa Sede, che possa aiutare efficacemente il Papa nella cura pastorale di questo settore del mondo dell'umano; si prospetta l'erezione di uffici specializzati in comunicazione sociale nelle diocesi delle diverse nazioni; e si annunzia la pubblicazione, nel futuro, di una istruzione pastorale che metta in pratica le indicazioni dell'*Inter mirifica.*

Il fatto di essere il primo documento conciliare porta con sé un privilegio, ma, forse anche qualche limitazione.

L'*Inter mirifica* indica una strada da seguire: la consapevolezza ecclesiale sull'importanza della comunicazione sociale appare chiara sin dall'inizio del documento; la possibilità di approfittare di questi strumenti per fare apostolato è anche sottolineata senza ambiguità. Però forse manca un accento ancora più forte nelle libere iniziative dei laici nel promuovere istituzioni, programmi e piani per umanizzare e cristianizzare questo mondo comunicativo, agendo da cristiani in comunione con altre persone di buona volontà. Nel decreto si sviluppa egregiamente il diritto della Chiesa a possedere strumenti *cattolici* di comunicazione sociale, ma non si sviluppa con la stessa forza l'interesse per le libere iniziative dei cristiani nel promuovere i valori del vangelo all'interno delle strutture non necessariamente confessionali.

Infatti fu necessaria la pubblicazione di altri documenti conciliari per mettere in rilievo in forma ancora più chiara l'importanza fondamentale dell'apostolato dei laici battezzati che, senza necessità di far parte di iniziative ufficiali, agiscano come il lievito nella massa. La costituzione pastorale *Gaudium et spes* fornirà una chiave di lettura imprescindibile per capire il rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo – la giusta autonomia del temporale – e, di conseguenza, anche per aprire nuove prospettive al mondo della comunicazione.

*L'*Inter mirifica *è un documento importante non solo per quanto riguarda il suo contenuto teorico. Ancora più importante è la via che traccia e che percorreranno Paolo VI e Giovanni Paolo II, nonché le iniziative concrete che si realizzeranno nel corso di questi due pontificati, ispirati dall'*Inter mirifica *e per indicazione esplicita del primo decreto conciliare.*

Paolo VI, il cui pontificato si identifica con lo spirito del Concilio, sarà il Papa destinato a mettere in pratica alcune di queste indicazioni. Con la lettera apostolica *In fructibus multis* (1964) Papa Montini istituì la Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali. Paolo VI decise anche di iniziare la celebrazione della Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. La prima ebbe luogo il 7 maggio 1967. Sin da quella data, i Romani Pontefici hanno la possibilità di rivolgere al mondo un messaggio direttamente riferito alla comunicazione sociale. Leggendo questi messaggi pontifici di Paolo VI, le tematiche più ricorrenti sono: il primato dell'ordine morale nel campo comunicativo, il ruolo delle comunicazioni sociali nell'opera di evangelizzazione, la responsabilità dei cristiani di fronte allo sviluppo dei *mass media* e il loro servizio alla comunione e al progresso del genere umano.

Un documento di questo Papa che presenta elementi importanti per la riflessione teologica sulla comunicazione è senza dubbio l'enciclica *Ecclesiam suam* (1964), dove si parla dell'atteggiamento di dialogo da parte della Chiesa: un dialogo che è comunicazione di verità per la cui irradiazione nella Chiesa e nel mondo è assai utile il ricorso anche agli strumenti di comunicazione sociale. Strumenti che nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), vengono chiamati „le vie dell'evangelizzazione" (45). Non sono, evidentemente, le uniche vie, ma come scrive il Papa, „la Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al suo Signore se non adoperasse questi potenti mezzi che l'intelligenza umana rende ogni giorno più perfezionati. Servendosi di essi, la Chiesa «predica sui tetti» il messaggio di cui è depositaria; in loro essa trova una versione moderna ed efficace del pulpito" (*Ibid.*).

Il Papa Giovanni Paolo II continuò il magistero di Paolo VI, in piena conformità con le indicazioni emanate dal Concilio Vaticano II.

L'attuale Pontefice si è riferito innumerevoli volte all'importanza che rivestono oggi giorno gli strumenti di comunicazione sociale, non solo in quanto mezzi di apostolato – i *media* sono indispensabili per portare avanti la nuova evangelizzazione alle soglie del terzo millennio – ma anche per capire questo mondo contemporaneo, che ben può essere definito come la „società della comunicazione".

Innanzitutto il Papa considera che il mondo ha bisogno di un forte richiamo evangelico. Il mondo va ri-evangelizzato. In questo impegno urgente bisogna fare attenzione a un particolare settore del mondo: quello della comunicazione. Sono ormai famose le parole di Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptoris missio*: „Il primo areopago del tempo moderno è il mondo della comunicazione, che sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire– «un villaggio globale»" (37). Quindi questo mondo della comunicazione si trova in un posto privilegiato: è il primo areopago dove si deve annunziare la Parola del Signore.

Il richiamo all'evangelizzazione tramite i media non è nuovo. Però il Papa sottolinea un altro aspetto che considero originale nella formulazione e forte nella sottolineatura: non basta utilizzare i media, ma è necessario un impegno serio da parte della Chiesa per imparare le tecniche, il linguaggio, le diverse specificità di questo mondo comunicativo, affinché la sempre efficace parola divina possa penetrare più efficacemente nella cultura contemporanea.

Giovanni Paolo II, riferendosi ai *media,* scriveva nell'enciclica appena citata che non basta „usarli per diffondere il messaggio cristiano e il magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa «nuova cultura» creata dalla comunicazione" (*Ibid.*). Parole che l'esperto polacco in comunicazione Wieslaw Lechowicz commenta così: „ciò vuol dire tener presente il modo di comunicare, il linguaggio, le nuove tecniche e gli atteggiamenti psicologici, perché la trasmissione del messaggio evangelico sia adatta alla nuova mentalità degli uomini. Lo sviluppo comunicativo è dunque una sfida per tutta la Chiesa, in modo particolare nel campo della missione".

Il Papa attuale, riprendendo una tematica svolta dall'*Inter mirifica,* ha parlato ripetutamente sulla necessità di una adeguata formazione sia da parte dei professionisti della comunicazione, sia da parte degli utenti. Nelle esortazioni apostoliche *Familiaris consortio* e *Christifideles laici* sottolinea

l'intrinseco rapporto che ci deve essere tra libertà è verità – forse questo binomio libertà-verità è una delle chiavi interpretative di questo Pontificato – in ogni fenomeno comunicativo, se veramente si desidera costruire una cultura autenticamente umana. Perciò, e dentro un positivo apprezzamento delle conseguenze culturali che hanno portato con sé il diffondersi delle comunicazioni nella società contemporanea, il Papa non manca di segnalare aspetti negativi che vanno cambiati e messi al servizio della persona umana.

Nella *Centesimus annus* e particolarmente nell'*Evangelium vitae* Giovanni Paolo II accusa alcuni comunicatori di propagare una cultura della morte – vale a dire, una anticultura – e di confondere spesso il bene con il male (*CA* 36; *EV* 17 e 24).

Anche Papa Wojtyla, allo stesso modo del suo predecessore, si è servito delle Giornate Mondiali della Comunicazioni Sociali per diffondere la luce del vangelo su questo primo areopago della cultura contemporanea.

Dalla lettura dei messaggi si può concludere che il magistero di Giovanni Paolo II si pone in continuità con quello del Vaticano II e di Paolo VI, ma vi si ravvisa la crescente consapevolezza circa la necessità di conoscere le leggi del mondo della comunicazione e l'influsso dei *media* sulla cultura contemporanea, in modo tale da poter non solo servirsi di essi per l'evangelizzazione, ma anche per contribuire a trasformare i *media* in strumenti posti al servizio di una cultura umana, dove la dignità della persona sia al centro. Le capacità comunicative del Romano Pontefice manifestano fino a che punto Giovanni Paolo II conosce le leggi della comunicazione e dello svolgimento del processo comunicativo.

*Dobbiamo tornare all'*Inter mirifica*, e ricordare che tra le indicazioni concrete si trovava l'elaborazione e pubblicazione di una istruzione pastorale sulla comunicazione sociale.*

Nel 1971 il Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali ha emanato l'istruzione *Communio et progressio,* che sarà una continuazione, complemento e approfondimento del decreto conciliare. La lettura di questo documento fa avvertire subito che si tratta di una riflessione teologico-pastorale profonda, fatta a partire dalla realtà del mondo della comunicazione. Realtà che viene rispettata nella sua giusta autonomia, giacché, citando la *Gaudium et spes,* l'istruzione pastorale ricorda che „è in virtù della creazione stessa che tutte le cose ricevono la propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine. L'uomo è tenuto a rispettare tutto ciò riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte" (*GS* 36; *CP* 14).

La consapevolezza della giusta autonomia del temporale, facilmente avvertibile nelle pagine di questo documento, evitano il pericolo di una impostazione troppo strumentalistica della comunicazione sociale. Si ribadisce il diritto della Chiesa a possedere mezzi di comunicazione e si insiste nell'opportunità di approfittare di questi doni di Dio per diffondere la verità del Vangelo. Però, allo stesso tempo, si tenta di fare un analisi del fenomeno della comunicazione, inserendolo in un discorso teologico e antropologico di ampio respiro, discorso che non appariva con uguale forza nell'*Inter mirifica.*

Communio et progressio *mette la comunicazione umana in stretto rapporto con la comunicazione divina.*

Se *comunicazione* è un termine analogico, l'analogato principale è la comunicazione intra-trinitaria, comunicazione che si identifica con la comunione del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo in una unica vita divina (*Doc. cit.* 8). La comunicazione umana, in quanto partecipazione della comunicazione divina, è finalizzata anche alla comunione di persone. La riflessione sulla comunicazione si pone così all'interno dell'antropologia del Vaticano II, e in particolare si collega con l'affermazione della *Gaudium et Spes* (così sovente citata dall'attuale Pontefice), secondo la quale la piena realizzazione della persona umana si raggiunge mediante il dono sincero di sé: la piena comunicazione comporta la vera donazione di se stessi sotto la spinta dell'amore (11).

Da quanto si è detto più sopra, è facile condividere l'audace affermazione di questa istruzione pastorale: „Durante l'esistenza terrena Cristo si è rivelato perfetto comunicatore" (*GS* 11). Il Verbo Incarnato è il culmine della comunicazione divina, cioè della Rivelazione, e inoltre, la comunicazione di Cristo compie perfettamente le due esigenze fondamentali di ogni comunicazione autentica: quella della verità e quella dell'amore.

Oltre al fatto, sottolineato ripetutamente, della profondità teologica e antropologica di questo Documento, nella Communio et Progressio *si affronta per la prima volta la necessità di una comunicazione all'interno della Chiesa.*

Gli strumenti di comunicazione devono aiutare a creare un dialogo costante tra i membri del corpo vivente di Cristo, sempre in rispetto del deposito della fede ed in comunione con le autorità.

Communio et progressio è un documento molto esteso – esso si compone di ben 187 numeri –, che si pone in perfetta continuità con *l'Inter mirifica,* e che, come si affermava prima, è un suo complemento e approfondimento.

I documenti posteriori – *Aetatis novae,* del Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali, e gli *Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti della comunicazione sociale,* della Congregazione per l'Educazione Cattolica – si collocano in stretto rapporto con *l'Inter mirifica* e soprattutto con la *Communio et progressio.*

Analizzando tutto questo prezioso magistero ecclesiale che sgorga dalla fonte inesauribile del Vaticano II, e soprattutto da quello più recente, si possono elencare alcune linee di forza, che caratterizzano la posizione della Chiesa nella società della comunicazione?

Queste linee di forza possono essere così sintetizzate:

– Lo sviluppo tecnologico che portò alla società della comunicazione è una manifestazione della partecipazione dell'uomo al potere creativo di Dio, e che rende più facile, se l'uomo utilizza bene le possibilità degli strumenti di comunicazione, l'unione fraterna e la comunione dell'intero genere umano;

– Il mondo della comunicazione gode di una giusta autonomia, con delle leggi proprie e con metodi propri, che fanno sì che la comunicazione interpersonale aiuti alla piena realizzazione della persona nel donarsi agli altri. Perciò, la comunicazione è per la verità, per la libertà, per la carità;

– La comunicazione umana, inter-personale e sociale, ha come sorgente e come modello la comunione intra-trinitaria; quindi, anche la comunicazione umana è ordinata alla vera comunione;

– La Chiesa ha diritto di possedere mezzi di comunicazione, e considera necessario, nelle attuali circostanze socio-culturali, di trasmettere il suo messaggio salvifico anche tramite questi strumenti di comunicazione. Per farlo, è imprescindibile non solo la fedeltà al vangelo, ma anche la conoscenza delle tecniche e dei linguaggi del mondo della comunicazione. Perciò, la formazione professionale in questo ambito va inserita nei programmi e nei piani dell'educazione cattolica in generale e sacerdotale in particolare.

– Allo stesso tempo, la Chiesa, esperta in umanità, con materna vigilanza si sforza affinché il mondo della comunicazione si orienti verso la autentica comunione interpersonale, e quindi deplora le deviazioni che purtroppo si verificano sovente in questo stesso mondo: *pornografia, mentalità edonistica, mancanza di veracità, distorsione della verità, sensazionalismo.*

La Chiesa incoraggia non solo i cristiani, ma tutti gli uomini e le donne di buona volontà, a creare una civiltà dell'amore, in cui le comunicazioni sociali siano al servizio della comunione interpersonale.

DECRETUL PRIVIND REÎNNOIREA VIEȚII CĂLUGĂREŞTI *PERFECTAE CARITATIS*

Pr. lect. univ. Mihai Patraşcu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Decretul conciliar *Perfectae caritatis* este adresat tuturor institutelor de viață consacrată, ai căror membri fac profesiunea că vor să continue desăvârşirea creştină sub disciplina specială a sfaturilor evanghelice de castitate, de sărăcie şi de ascultare. Deci nu se referă numai la aşa-numitele Ordine în care se fac cele trei voturi publice simple sau solemne; se extinde şi la Societățile fără voturi publice, atât cele de viață comună, cât şi cele lipsite de această viață comună, aşa cum sunt Societățile de viață apostolică.

Prin finalitatea şi tonul său, *Perfectae caritatis* se inserează în mod armonios în cadrul grandios al operei renovatoare a Conciliului al II-lea din Vatican.

1. Fundamentul teologic al stării de perfecțiune

Comisia pregătitoare a titlului despre călugări, încă de la începutul lucrărilor, a avut grijă să scoată în evidență fundamentul teologic al stării de viață consacrată şi inserarea sa organică în ansamblul ecleziastic. De fapt, starea de viață consacrată nu este o creație pur juridică a puterii ierarhice a Bisericii. Ea provine în substanța sa din evanghelie, din învățătura şi din exemplele Învățătorului divin şi Întemeietor al Bisericii. De aceea, în pofida aparatului său juridic compact şi a dependenței sale ecleziale stricte, nu se pare potrivit să vedem în starea de viață consacrată o simplă adăugire contingentă venită la timpul oportun ca să completeze şi să îmbogățească organizarea Bisericii. În esența sa, aparține de însăşi structura Bisericii, fiind un element, nu al ierarhiei, ci al ansamblului eclezial voit de Cristos, nu ca un precept impus tuturor, ci ca invitație clară şi insistentă adresată sufletelor generoase capabile să îmbrățişeze obligațiile sale şi să-i guste bogățiile.

Tocmai pentru a da o forță mai mare fundamentului teologic al stării de viață consacrată, Comisia pregătitoare a cerut şi a obținut de la Comisia teologică să fie tratată această temă în Constituția dogmatică *Lumen gentium*. Aşa a apărut capitolul al VI-lea, *De religiosis*, care descrie, printre altele, fundamentul teologic al stării vieții consacrate şi al profesiunii sfaturilor evanghelice.

2. Caracterul pastoral al Decretului

Ținând cont de orizontul stabilit dinainte, Decretul *Perfectae caritatis* nu trebuia să fie un tratat doctrinal şi nici juridic al vieţii călugăreşti, ci o lucrare pastorală a reînnoirii vitale a institutelor de viaţă consacrată, propunând norme practice, generale, cu scopul de a stimula şi de a călăuzi activitatea lor.

În afară de aceasta, Decretul vrea să facă să strălucească viaţa călugărească într-o lumină aproape derivată cu îmbelşugare din evanghelie, reînnoind şi conceptele sale şi prezentând-o în sinteza armonioasă şi vitală a vieţii spirituale, unită intim cu persoana lui Isus Cristos.

3. Normele fundamentale ale reînnoirii

Ca normă supremă, se impune urmarea lui Cristos spre sfinţenie, pe calea, în special, a sfaturilor evanghelice, arătată nouă în Evanghelie, instruiţi de învăţăturile sale şi atraşi de exemplele sale (nr. 2, a). De altfel, institutele călugăreşti se nasc din inima întemeietorilor lor, care, inspirându-se din Evanghelie şi docili faţă de impulsurile Duhului Sfânt, îşi dau viaţa, aproape comunicând în ei propriul suflet. Deci nici un institut nu se poate reînnoi în mod autentic fără a se întoarce la cel care l-a conceput, constituit, orientat, animat, încredinţându-i o misiune specială şi sacră, ca să o desfăşoare în Biserică (nr. 2, b). Totuşi, aparţinând Bisericii, ei trebuie, într-un fel, să se adapteze la dimensiunile sale (nr. 2, c).

Dar pentru ca reînnoirea să înainteze în mod sigur, este necesar să se ţină cont mereu de ierarhia valorilor. Viaţa călugărească are menirea, înainte de toate, de a-l urma pe Cristos pe calea sfaturilor evanghelice, cultivând unirea spirituală cu Dumnezeu în iubirea desăvârşită; aşadar, primul loc revine reînnoirii spirituale a sufletelor (nr. 2, e). De aceea, se precizează că *aggiornarea* constituţiilor, chiar dacă este oportună, ar rămâne sterilă fără reînnoirea efectivă interioară (nr. 2-4).

4. Consolidarea instituţiilor stării vieţii consacrate

Trecând în revistă principalele forme de viaţă călugărească, Decretul le scoate în evidenţă perfecţiunea şi revendică utilitatea lor. Institutele de viaţă contemplativă, numite în mod obişnuit de clauzură, păstrează, astăzi ca şi înainte, locul lor privilegiat în trupul mistic al lui Cristos; aşadar, trebuie să fie menţinute şi încurajate, considerând că viaţa lor de rugăciuni şi de penitenţe nu este numai cult divin şi sfinţire a sufletului, ci şi apostolat autentic (nr. 7). Institutele dedicate activităţilor externe atrag mai uşor atenţia şi stima. Însă este indispensabil ca membrii lor să se străduiască să

scoată din viaţa călugărească internă inspiraţia şi sprijinul apostolatului (nr. 8). Viaţa monastică, prima formă de viaţă călugărească organică, ce de-a lungul secolelor şi-a câştigat merite însemnate faţă de Biserică şi faţă de societate, este pe bună dreptate lăudată şi incitată să continue în spiritul său genuin misiunea deosebită atât în Orient, cât şi în Occident (nr. 9).

După ce au fost confirmate formele stării de viaţă consacrată, Conciliul, cu aceeaşi grijă şi autoritate, sprijină recentele institute seculare, ai căror membri se consacră în mod autentic, prin profesiunea sfaturilor evanghelice, în slujba lui Dumnezeu şi a Bisericii, care slujesc conform unei orânduieli adaptate condiţiei lor seculare şi corespunzătoare ambientului social, pe care au misiunea să-l impregneze cu viaţa creştină (nr. 11).

4. Revigorarea practicii sfaturilor evanghelice

Reînnoirea vieţii călugăreşti nu poate să fie efectivă fără o anumită revigorare a practicării sfaturilor evanghelice. Conciliul pune în lumină perfecţiunea şi însemnătatea castităţii, sărăciei şi ascultării „pentru care Cristos este model" (nr. 25) şi corectează unele opinii greşite, care tulbură institutele călugăreşti.

Afirmă că stăpânirea de sine (continenţa) este în mod normal posibilă, cu condiţia să fie păzită cu prudenţă. Departe de a dăuna personalităţii, o sublimează mai presus de condiţia pur umană; de aceea, celibatul consacrat lui Dumnezeu trebuie să fie îmbrăţişat „ca un bine pentru dezvoltarea integrală a persoanei lor" (nr. 12).

Sărăcia călugărească nu este numai îndepărtarea internă de bunurile pământeşti; este privare efectivă de tot ceea ce nu este necesar sau cu adevărat util, atât pentru individ, cât şi pentru comunitate. Mai mult, o renunţare la patrimoniul propriu de către cel care are voturi simple va putea să fie permisă de Constituţii (nr. 13).

Ascultarea nu este simpla disciplină a ordinii sociale şi a operelor ce trebuie să fie înfăptuite; este supunere filială şi universală a propriei voinţe, prin intermediul superiorilor, faţă de voinţa lui Dumnezeu Tatăl nostru, asemenea lui Cristos ascultător în toate şi până la cruce. Înţeleasă astfel, ascultarea călugărească nu este o umilire a persoanei, ci o sublimare a ei, deoarece o uneşte intim şi iubitor cu Dumnezeu, în care „o duce la dezvoltarea sa deplină" (nr. 14).

Concluzie

După ce a oferit câteva norme concrete şi de reînnoire însemnată (cf. nr. 15-24), Conciliul conchide exprimând cu satisfacţie stima sa faţă de starea de viaţă consacrată de acest gen de viaţă feciorelnic, sărac şi ascultător,

pentru care Isus Cristos este un exemplu. Nutreşte speranţa că, fideli faţă de vocaţia lor şi gata să urmeze normele Decretului *Perfectae caritatis*, călugării „vor înainta în fiecare zi mai mult şi vor aduce roade de mântuire tot mai îmbelşugate” (nr. 25).

Decretul *Perfectae caritatis* a fost aprobat de 2325 părinți la 28 octombrie 1965, cu 2321 voturi favorabile şi 4 voturi împotrivă.

PERFECTAE CARITATIS

În dialog cu pr. Arnaldo Pigna o.c.d.[1]

Il 28 ottobre 1965 il Concilio promulgava il Decreto sulla vita religiosa, con il titolo definitivo: De accommodata renovatione vitae religiosae. *Esso è l'unico tra i documenti conciliari che porta, già nel titolo, il richiamo esplicito al rinnovamento.*

In una nota del progetto dell'ottobre 1964 si spiegava chiaramente il senso della espressione: *accommodata renovatio.* Essa include due concetti fondamentali: la *restauratio pristinorum* e la *accommodatio rationibus temporum nostrorum.* Tali concetti saranno ripresi nel numero due del testo definitivamente approvato: „Il rinnovamento della vita religiosa comporta, a un tempo, sia il continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana e allo spirito primitivo degli istituti, sia l'adattamento degli istituti stessi alle mutate condizioni dei tempi".

Per presentare in sintesi il senso e il contenuto del rinnovamento voluto dal Concilio, non faremo altro che commentare brevemente questo numero due del *Perfectae Caritatis*.

Il ritorno alle fonti e l'attenzione ai tempi costituiscono i due poli essenziali del rinnovamento promosso dal Concilio e ne definiscono anche la originalità. A ragion veduta non si parla di *Riforma,* perché, storicamente, tale parola suppone una precedente situazione di decadimento o rilassatezza, mentre il Concilio vuole solo sottolineare che la necessità di un rinnovamento è legata alla esigenza dei tempi. A differenza di altri periodi, quando il rinnovamento veniva presentato come un ritorno al passato e, sostanzialmente, come una *restaurazione,* il Vaticano II propone un rinnovamento come una riscoperta e, insieme, una nuova incarnazione e traduzione dei valori perenni in forme nuove, attuali e, almeno in un certo senso, diverse. Tutto ciò a prescindere dal *fervore* con cui i vari istituti, al momento, vivono il loro impegno.

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

Arnaldo Pigna este superiorul provinciei romane a Ordinului Carmelitanilor Desculți, profesor de teologie la Institutul Pontifical de Spiritualitate „Teresianum" şi directorul revistei *Vita spirituale*.

Si tratta di un rinnovamento che, essendo legato alla evoluzione della storia e ai cambiamenti che continuamente sopravvengono, si impone aldilà di quelle che potrebbero essere le „pure esigenze e bisogni" interiori all'istituto.

Tale rinnovamento, inoltre, ha in sé, implicito ma chiaro, il concetto che esso non sarà mai interamente compiuto e che, pertanto, è necessariamente *permanente,* almeno finché la storia continuerà a mutare e svilupparsi. Un rinnovamento, dunque, che non è semplice ritorno o nostalgia del passato, ma impegno a vivere autenticamente il presente, con l'occhio aperto e attento al futuro da costruire.

Va sottolineato anche che l'indicazione del Concilio si riferisce alla vita religiosa e alle comunità come tali. Si tratta, dunque, di un rinnovamento che riguarda tutti, non solo alcuni casi più o meno generalizzati. Nessuno può esimersene, nemmeno con la scusa della propria fedeltà alle leggi e alle attività prescritte, proprio perché sono anche le leggi e le attività che devono essere *aggiornate.* Il rifiuto del rinnovamento e del relativo cambiamento in nome della fedeltà sarebbe già segno evidente che non si è sufficientemente attenti alla voce dello Spirito, cioè che non si è fedeli.

L'apertura al mondo, per andare incontro ai suoi bisogni e alle sue speranze è così fondamentale per la vitalità degli istituti che senza di essa si cade fatalmente nel rischio di pensare unicamente alla propria sopravvivenza finendo col chiudersi in una sterile e penosa autocommiserazione.

La storia postconciliare è stata, a riguardo, istruttiva, e lo è ancora. Non mancano, in effetti, istituti che invece che mettere a servizio della Chiesa e del mondo le loro risorse (poche o tante che siano) non fanno altro che pensare a se stessi e a puntellare il loro inesorabile decadimento! Ugualmente indispensabile è la fedeltà ai valori perenni del Vangelo e alle ispirazioni primitive, altrimenti si cade altrettanto fatalmente nella assimilazione e nella mondanizzazione, come mostreranno chiaramente la secolarizzazione – intesa come riferimento esclusivo ai valori naturali – e l'efficientismo – inteso come preminenza del *fare* sull'*essere* – in cui sono talvolta caduti interi istituti religiosi o parti consistenti di essi.

I due concetti fondamentali che definiscono il rinnovamento voluto dal Concilio – ritorno alle fonti e adattamento alle mutate condizioni dei tempi – devono essere tra loro armoniosamente e necessariamente integrati, proprio perché esso non è né ottusa *restaurazione* né passivo *adattamento.*

Aggiornamento e fedeltà sono due punti su cui il magistero, anche in seguito, continuamente tornerà proprio perché si tratta di due aspetti essenziali di una stessa realtà.

Infatti; se è vero che non c'è autentico rinnovamento senza fedeltà, è altrettanto vero che non c'è fedeltà senza rinnovamento. Quando una vita non si rinnova più è fatalmente orientata verso la estinzione. La fedeltà è di sua natura „dinamica, aperta all'impulso dello Spirito che passa attraverso gli eventi ecclesiali e i segni dei tempi" (*RPU* 29), essa è pertanto, anche e essenzialmente, rinnovamento. Rinnovamento dunque, che è fedeltà, fedeltà che è anche continuo rinnovamento. La fedeltà, in altri termini, deve riguardare sia il passato che il presente. Non per nulla il documento *Religiosi e promozione umana* (1978) nel parlare delle fedeltà che i religiosi devono coltivare, insieme alla fedeltà a Cristo e al Vangelo, alla Chiesa e alla sua missione, alla vita religiosa e al proprio carisma comincia col ricordare prima di tutto la „fedeltà all'uomo e al nostro tempo" (n. 14-16).

Si intuisce facilmente come non sia facile raggiungere la unità nella armonia.

Già nel Concilio si sono confrontate le posizioni che sottolineavano l'uno o l'altro aspetto; alcuni che insistevano di più sull'adattamento aperto, generoso e coraggioso alle esigenze dei segni dei tempi, e altri che ritenevano più necessario insistere sul ritorno alle origini e agli ideali primitivi. Come detto il Concilio raccoglie i due elementi in sintesi, affermando la necessità di ambedue, perché si possa parlare di autentico rinnovamento; ciò non toglie, però, che si tratta di prospettive e di valori chiaramente distinti e, anche, distanti. La storia post-conciliare della vita religiosa sarà anche la storia del *confronto,* più o meno positivo, di queste due tendenze mentre la riuscita del suo rinnovamento sarà strettamente legata alla creazione di una sintesi vitale tra questi due valori o esigenze fondamentali. Purtroppo il *ritorno indietro* o il *ritorno al presente,* sono stati talvolta assolutizzati, con il pericolo di voler „fermare" ancora una volta la storia, e la conseguenza di rinnegare lo stesso concetto di rinnovamento promosso dal Concilio, che ha come contenuto essenziale proprio quello di essere aperto verso l'avvenire sempre *nuovo e sempre da scoprire.*

Il Concilio non solo dà un descrizione concreta del rinnovamento desiderato, ma offre anche indicazioni precise perché venga realmente posto in atto.

Prima di tutto bisogna evitare in modo assoluto di cadere nel „formalismo" e ridurre il rinnovamento al cambiamento della „lettera" o forma esteriore, sia nel senso di appiattimento sulla tradizione e sul passato, sia nel senso di semplice adattamento e adeguamento alle mode correnti. Il rinnovamento comporta essenzialmente una vera e propria conversione interiore, sia come riscoperta, approfondimento e assimilazione dei valori perenni, sia come apertura, sensibilità e generosa dedizione all'uomo di oggi e alle sue esigenze. Il Concilio dà, poi, delle indicazioni precise su come attuare tutto questo.

Per garantire il primo aspetto del rinnovamento è necessario innanzitutto un sincero ritorno a Cristo, quale ci viene presentato nel Vangelo, perché questa è la norma fondamentale della vita religiosa e questa deve essere dunque la sua regola suprema (*PC* 2a). La vita religiosa si definisce essenzialmente come *sequela Christi;* ora che senso avrebbe parlare di rinnovamento della sequela senza che questa sia autentica e reale? Senza, cioè, che Cristo torni a essere il valore centrale della vita e la ragione della propria esistenza? Oggi prendiamo sempre più coscienza quanto fondamentale e assolutamente primario sia questo principio posto dal Concilio. Non per nulla uno dei nodi centrali della vita religiosa è proprio quello dell'evangelismo, cioè del ritorno al Vangelo.

A questo primo criterio si deve, poi, immediatamente aggiungere la fedeltà allo spirito e alle finalità dei fondatori, come anche la cura delle autentiche ricchezze che i vari istituti sono venuti progressivamente accumulando nella loro storia (PC 2b).

L'attaccamento alla propria storia, lontana e recente, si mostrerà elemento essenziale per riscoprire le proprie radici e far prendere coscienza della propria identità. Non vi è, in effetti, coscienza di sé senza il senso di appartenenza, e questo non è possibile se non nella misura in cui ci si sente vitalmente inseriti e partecipi di una storia. Chi non conosce le proprie origini non si conosce; e chi le rinnega, rinnega se stesso.

Anche per garantire il secondo aspetto del rinnovamento – ossia l'adattamento ai tempi – il Concilio propone due criteri fondamentali: la partecipazione alla vita della Chiesa, e la conoscenza dei suoi bisogni e di quelli del mondo (PC 2c-d).

Innanzitutto la partecipazione alla vita della Chiesa con relativa e opportuna collaborazione a tutte le sue iniziative. La vita religiosa è stata, per tanto tempo, forse troppo chiusa in se stessa. L'affermazione della sua

dimensione e destinazione essenzialmente ecclesiale sottolineata dalla *Lumen Gentium,* viene qui tradotta in criterio di rinnovamento e in impegno concreto a sentirsi Chiesa, a vivere di essa e per essa, al punto da non considerarsi estranei da nessuna delle sue iniziative nei vari campi della sua vita e della sua missione: biblico, liturgico, dogmatico, pastorale, ecumenico, missionario e sociale. Se si tiene presente la autarchia e la totale autosufficienza delle nostre comunità tradizionali ci si rende facilmente conto come anche questa indicazione del Concilio costituisca una specie di rivoluzione. Con il tempo essa si dimostrerà sempre più importante, e non solo per riscoprire la propria identità all'interno del mistero del corpo mistico, ma anche per *ridefinire* i tempi, i modi, i luoghi e i contenuti della propria missione. Se i religiosi avessero tenuto presente questo principio avrebbero evitato uno degli errori più frequentemente commessi, quello cioè, di andare al mondo senza passare per la Chiesa locale, con la conseguenza di rendere spesso disorganico il loro servizio e finendo, talvolta, col lasciarsi dal mondo assorbire.

L'altro criterio che il Concilio presenta come necessario e la „conoscenza sia delle condizioni dei tempi e degli uomini, sia dei bisogni della Chiesa" per poter adottare, alla luce della fede, quelle scelte che „siano in grado di giovare agli altri più efficacemente". Anche qui, quanti errori avremmo evitati se, seguendo questa indicazione, avessimo letto un po' meno superficialmente il mondo contemporaneo e avessimo fatta un'analisi un poco più approfondita della società attuale alla luce dei fondamentali criteri della storia della salvezza.

Ma tutto ciò non basta: è necessario „ardere di zelo apostolico", senza il quale la conoscenza dei bisogni del mondo rischierebbe di lasciare indifferenti.

E con ciò si arriva a cogliere la condizione primaria o, meglio, il nucleo centrale e l'elemento formale di qualunque autentico „aggiornamento": il rinnovamento spirituale.

Al riguardo il Concilio è esplicito: „Bisogna tenere ben presente che le migliori forme di aggiornamento non potranno avere successo, se non saranno animate da un rinnovamento spirituale, al quale spetta sempre il primo posto anche nelle opere esterne di apostolato" (*PC* 2e).

Nell'immediato post-concilio, con una buona dose di ingenuità, si è spesso dato per scontato tale rinnovamento spirituale e ci si è spesso preoccupati del rinnovamento delle strutture credendo – per il resto – che bastasse un radicale aggiustamento a livello di organizzazione per rinnovare la vita. Questa ingenuità la si è pagata molto cara, perché non solo non ha favorito

l'impegno di conversione personale, ma ha anche creato un alibi a coloro che andavano cercando una *via facile* di salvezza, al punto che lo snellimento e la umanizzazione delle strutture si è talvolta risolto in imborghesimento puro e semplice. Forse anche oggi una delle lacune più rilevanti e preoccupanti della vita religiosa è proprio la mancanza della esperienza di Dio e di dinamismo spirituale. Non per nulla dalla preoccupazione per il cambiamento e l'aggiornamento delle strutture e dei mezzi di vita sentiamo sempre più vivo il bisogno – come singoli e come comunità – di riscoprire la preoccupazione e rinnovare l'impegno per la ripresa della vita stessa, cioè l'entusiasmo per Dio, il Vangelo, la preghiera, il sacrificio, il dono gratuito e generoso.

A partire dal Concilio Vaticano II il magistero della Chiesa ha seguito passo passo il cammino della vita religiosa. Possiamo dire che i vari documenti ne registrano puntualmente le tappe più importanti e ne preparano le successive?

Il contenuto dei Documenti del Magistero costituiscono già la descrizione del complesso cammino che si è venuto compiendo in questi anni.

Nell'economia di questo colloquio, ripercorriamo in modo forzatamente breve le tappe suddette richiamando semplicemente i documenti della Chiesa che le caratterizzano. Ricordiamo soltanto come si sia iniziato con un forte impegno di *aggiornamento* (spesso identificato con *cambiamento*) che, pero, ha presto evidenziato l'esigenza di un *rinnovamento* interiore e profondo. Ciò ha spinto alla riscoperta e all'approfondimento del *carisma congregazionale* che, a sua volta, ha fatto meglio scoprire il proprio posto e la propria *missione* nella Chiesa. Tutto ciò ha sollecitato la ricerca di un principio unificante e della ragione ultima della propria identità, e lo si è individuato nella *consacrazione.* Tutto questo ha avuto il suo sigillo nella Esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consecrata.* A partire da questa categoria fondamentale ora ci si proietta di nuovo nella missione, nella profezia, nel dinamismo carismatico, nella qualificata e creativa presenza in mezzo al mondo, per preparare la vita consacrata del duemila.

La *Lumen Gentium* pone la Vita Religiosa come costitutivo essenziale ed espressione privilegiata della vita e della santità della Chiesa. Segno particolarmente eloquente della presenza del mistero di Cristo, proiezione e anticipazione della sua definitiva pienezza.

Il Motu Proprio di Paolo VI *Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966) e la istruzione della Congregazione dei religiosi e degli Istituti di Vita Consacrata *Renovationis Causam* (6 gennaio 1969, che riguarda esplicitamente la prima formazione) ha, poi, fornito le indicazioni e i criteri per la loro effettiva

attuazione. Questo documento ha avuto una grande importanza perché ha di fatto guidato tutta l'opera di revisione che gli Istituti hanno compiuto circa la propria legislazione, la vita e le opere (anni 1966-1975). Intanto il rinnovato *Rito della professione religiosa* (2 febbraio 1970) insieme al *Rito della consacrazione delle vergini* (31 maggio 1970) traducevano in „lex orandi" la „lex credendi" sulla consacrazione proposta dal Concilio Vaticano.

Nell'immediato dopo Concilio ci siamo trovati nel periodo del cambiamento e della ricerca del nuovo che rischia di trasformarsi in contestazione radicale e in disorientamento.

Intervenne Paolo VI con la Esortazione *Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971). Il Papa si rivolge direttamente alle persone consacrate per confermare e incoraggiare, orientare e stimolare, affinché non si lascino irretire o forviare da dubbi e difficoltà o da concezioni troppo naturalistiche, ma ritrovino tutta la forza e la novità del Vangelo, per diventarne autentica testimonianza all'interno delle moderne vicissitudini. Si tratta di un documento indubbiamente fondamentale, che illustra la natura carismatica e cristocentrica della vita religiosa, la sua funzione epifanica e profetica di fronte al mondo, il suo valore umanizzante.

Nel suo cammino di rinnovamento e di revisione della vita e delle opere la vita religiosa deve intanto fare continuamente i conti con la realtà ecclesiale, in cui si trova profondamente inserita; allo stesso tempo si vengono a creare tensioni la cui soluzione è spesso resa difficile da una non sufficiente visione teologica della Chiesa e della vita religiosa stessa o da una non chiara definizione dei rapporti anche a livello giuridico. Viene incontro a tutto ciò il documento redatto dalla Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari insieme alla Congregazione per i Vescovi su alcuni *Criteri direttivi sui rapporti tra vescovi e religiosi nella Chiesa* (14 maggio 1978), normalmente citato con le parole iniziali *Mutuae Relationes*. Dal punto di vista dottrinale si offrono riflessioni di grande interesse, soprattutto per quanto riguarda l'origine e la natura carismatica degli istituti religiosi e il mutuo rapporto tra Chiesa particolare e istituto religioso a partire dalla originale identità dei responsabili, vescovo e superiore regolare.

Ma – all'epoca – problemi molto seri venivano posti soprattutto dall'inserimento sempre più pieno e impegnato dei religiosi nel contesto sociale in cui si trovavano ad operare.

Si trattava di essere davvero efficacemente presenti nel mondo, senza però cadere nel pericolo di venire in qualche modo assorbiti dal mondo. Il

tema della secolarizzazione era profondamente sentito e ampiamente praticato. La Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari rispose a questa problematica con due importanti documenti: *Religiosi e promozione umana (Optiones evangelicae)* e *Dimensione contemplativa della vita religiosa* pubblicati ambedue il 12 agosto 1980, anche se redatti in due „assemblee plenarie" diverse (il primo nell'aprile del 1978, il secondo nel marzo dell'80). Si tratta di documenti che si integrano a vicenda per sostenere nella delicata posizione di chi è nel mondo ma non del mondo. In effetti il sempre più deciso impegno dei religiosi verso l'uomo, in situazioni socio-politiche spesso delicate, esige da loro un altrettanto forte radicamento in Dio e una vera capacità contemplativa per restare fedeli alla propria identità religiosa e alla propria missione di portatori del Vangelo.

Dopo aver presentato i problemi emergenti (la scelta per i poveri e per la giustizia; le attività e opere sociali dei religiosi; l'inserimento nel mondo del lavoro; l'impegno diretto nella „prassi politica") il documento *Religiosi e promozione umana* offre i criteri generali di discernimento che si riassumono in una quadruplice fedeltà (fedeltà all'uomo e al nostro tempo; fedeltà a Cristo e al Vangelo; fedeltà alla Chiesa e alla sua missione nel mondo; fedeltà alla vita religiosa e alla missione del proprio istituto). Per quanto riguarda le esigenze formative il documento richiama in modo particolare quattro punti da sottoporre a speciale verifica, a rinnovamento e a programma di formazione, perché si percepisca sempre più e si viva sempre meglio la propria missione, oggi. Tali punti sono:
– la natura profonda della vita religiosa e la specifica identità congregazionale con il conseguente tipico inserimento creativo nella Chiesa e nella società;
– le nuove modalità di vivere e testimoniare i consigli evangelici nel mondo di oggi;
– una vita comune che sia soprattutto esperienza di comunione e ne dia testimonianza, con ciò che comporta di capacità nel vivere i rapporti interpersonali sia all'interno che all'esterno delle proprie comunità;
– la partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa in atteggiamenti di corresponsabilità e complementarità.

Come detto il documento *Dimensione contemplativa della vita religiosa* è complementare al precedente. Esso presenta una completa descrizione della contemplazione e mostra la necessità che l'apostolo realizzi la sua unità di vita mediante una mutua integrazione tra esteriorità e interiorità, che si raggiunge attraverso una progressiva purificazione nello Spirito. A mano a mano che l'azione viene animata dalla fede e dalla carità, si trasforma a sua volta in fonte di comunione con Dio, e così tutta l'esistenza diviene davvero *consacrata*. Il documento offre, inoltre, indicazioni concrete sia per gli istituti di vita attiva che per quelli di vita specificamente contemplativa.

Esso si conclude con la precisa affermazione che „la dimensione contemplativa è il vero segreto del rinnovamento di ogni vita religiosa” (n. 30).

All'inizio degli anni ottanta gli istituti religiosi hanno praticamente compiuto la complessa e delicata opera di revisione della propria legislazione.

Si cominciò ad avvertire il bisogno di una parola definitiva che favorisse la riflessione e l'approfondimento. Sarà poi il *Codice di Diritto Canonico* (1983) che porrà la parola fine al lungo processo di revisione promosso dal Concilio. Esso, in effetti, ne costituisce come una sintesi conclusiva. Il Codice parla della vita consacrata nella parte III del libro II (canoni 573-746). Per quanto riguarda la teologia della vita religiosa esso non porta particolari novità riguardo ai documenti precedenti, se escludiamo la canonizzazione definitiva della parola *consacrazione* e della espressione *vita consacrata.*

Una sintesi completa della dottrina della Chiesa sulla vita religiosa è esposta nel documento della Congregazione dei religiosi pubblicato nello stesso anno (31 maggio 1983), dal titolo *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa.* Questo documento ha una importanza fondamentale proprio perché riassume davvero tutta la dottrina che – dal Concilio in poi – è stata proposta dalla Chiesa; e questo in un momento particolarmente significativo e opportuno quando gli istituti religiosi, concluso il periodo di ricerca, si avviavano verso una nuova fase della loro storia. Il documento mette bene in luce l'elemento portante che è la *consacrazione* in cui l'intervento di Dio, la mediazione della Chiesa e la risposta del soggetto contribuiscono a creare un nuovo e particolare rapporto di alleanza. Allo stesso tempo si sottolineava come la consacrazione includa necessariamente la missione, per cui l'impegno dei tre voti non può essere mai disgiunto dal servizio apostolico.

Durante l'Anno Santo della Redenzione (1983-1984) il Papa Giovanni Paolo II ha offerto ai religiosi una esortazione dal titolo Redemptionis Donum *(25 marzo 1984).*

Tale Documento non fa riferimento a problematiche e questioni particolari, ma è piuttosto una meditazione teologico-spirituale che presenta la vita consacrata come alleanza di amore vissuta con Dio-Padre, in Cristo-Sposo, nella forza dello Spirito-Amore. All'interno di questa alleanza il consacrato condivide in pieno il disegno universale di salvezza e partecipa in pienezza dell'apostolato essenziale della Chiesa. Anche questo documento, insieme al *Codice* e a *Elementi essenziali,* contribuisce in modo decisivo a mettere

in primo piano la consacrazione e a presentarla come realtà fondante di tutta la vita.

L'incessante, anzi vorticoso, attuale cammino della storia continua a porre sempre nuovi problemi, soprattutto per quanto riguarda la formazione. Ed ecco un altro documento della Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari: *Potissimum institutioni* (2 febbraio 1990), con il quale si vuole venire incontro alle esigenze dei giovani che si affacciano alla vita religiosa. Vengono toccati temi di forte attualità come la pastorale delle vocazioni, la formazione e la cultura, il rapporto con i movimenti laicali, la collaborazione tra i vari istituti per la formazione.

Ai nuovi fermenti riguardanti la missione il magistero offrì alcuni orientamenti attraverso il documento: I cammini del Vangelo *(29 giugno 1990), lettera apostolica di Giovanni Paolo II in occasione del V centenario dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo.*

A questo splendido documento pontificio, per quanto riguarda la missione, va ovviamente aggiunta la enciclica *Redemptoris Missio* (1990), rivolta dal Papa a tutti i cristiani. Mentre per quanto riguarda la vita comunitaria – che correva il rischio di essere impoverita non solo dalla diminuzione del numero dei membri, ma anche dall'individualismo e dal professionalismo nel lavoro – il magistero venne nuovamente in aiuto attraverso la *Istruzione sulla vita fraterna in comunità* dal titolo *Congregavit nos in unum Christi amor* (19 febbraio 1994). Documento prezioso che, con uno stile piano, cordiale e familiare, offre spunti, indicazioni e incoraggiamenti per camminare verso una maturazione teologale, mistico-ascetica, culturale e operativa, che permetta di raggiungere l'ideale desiderato e proposto da Cristo: „Che siano una cosa sola perché il mondo creda".

Gli sforzi di sistematizzazione, le indicazioni e i tentativi di risposta alle ricorrenti problematiche, che hanno costituito oggetto degli insegnamenti del magistero, sono serviti come punto di riferimento per la vita dei religiosi e la relativa riflessione teologica del post-concilio.

Ma è evidente che né la vita né la riflessione teologica si identificano con gli insegnamenti e gli orientamenti della gerarchia. Anzi bisogna dire che negli ultimi tempi si è venuto sempre più accentuando un certo pluralismo, al punto che è diventato quasi comune parlare di „diverse teologie". Tutto ciò rischiava di portare a una divaricazione eccessiva, con il conseguente disorientamento e perdita di identità da parte di molti religiosi. Di qui la necessità di fare il punto della situazione e di rielaborare una „nuova" sintesi.

Il Papa ne ha avuta piena consapevolezza e ha voluto che la IX Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi avesse come oggetto la Vita consacrata. Celebrato tra il 2 e 29 ottobre 1994, il Sinodo ha trovato la sua naturale conclusione nella Esortazione apostolica *Vita Consecrata* (25 marzo 1996), in cui il Papa presenta la sua sintesi e le sue indicazioni.

Il Sinodo su La vita consacrata e la missione nella Chiesa e nel mondo ha costituito senza dubbio un momento significativo per la vita religiosa nelle circostanze attuali. Le aspettative che lo hanno preceduto e le iniziative molteplici, con le quali è stato preparato, hanno contribuito a sottolineare l'importanza e ad amplificarne l'interesse presso la comunità cristiana.

Sia a livello dottrinale che a livello pratico l'attesa era grande. Ci si aspettavano indicazioni e orientamenti che avrebbero dovuto costituire un nuovo stimolo – se non proprio una svolta – nella riflessione e nella prassi della vetusta e un po' provata vita religiosa. Molti avevano auspicato e proposto una sostanziale revisione della dottrina, diventata, a loro parere, anacronistica e non più capace di presentare, di motivare e di sostenere un tipo di vita così particolare e impegnativo in un mondo divenuto sempre più complesso e cangiante. Per questo il lavoro del Sinodo si presentava ben più impegnativo e, benché subito dopo la sua conclusione vi siano stati dei soddisfatti e dei meno insoddisfatti, sembra evidente che tante questioni, anche di rilevante importanza, non siano state da esso portate a definitiva conclusione. E questo, forse, non tanto perché non ci sarebbero stati i presupposti dottrinali per farlo, quanto piuttosto perché c'erano altri presupposti, psicologici e umani, che non lo hanno permesso.

A che cosa si riferisce specificamente?

Mi riferisco alla moltiplicazione delle problematiche che in questi ultimi tempi ha avuto un'accelerazione e che rende obiettivamente difficile il raggiungimento di una sintesi che tutte le contempli e in qualche modo le soddisfi; soprattutto tenendo presente che la spinta *convergente* non sembra aver preso ancora il sopravvento su quella *divergente* in continua ricerca di sempre più aggiornate acquisizioni. Supposta una situazione del genere, un'assise assembleare che, oltre tutto, aveva l'obiettivo di raggiungere una quasi unanimità di consensi nel formulare una decisione, non poteva che venirsi a trovare in una condizione di stallo.

Il Sinodo ha trattato della vita consacrata seguendo il classico schema: natura, comunione, missione. Ognuno di questi aspetti si prestava, evidentemente, non solo a considerazioni di ordine pratico e pastorale, ma anche ad approfondimenti e chiarificazioni di ordine dottrinale e teologico.

Anche il Sinodo sulla Vita Consacrata si è concluso con la presentazione al Papa delle propositiones*, ossia, i punti di riflessioni dei Padri scaturite nel coso dei lavori del Sinodo. Tutto ciò ha costituito per il Pontefice Giovanni Paolo II provvida documentazione per scrivere l'Esortazione apostolica – cui ha fatto riferimento –* Vita consecrata.
Possiamo accostarne, brevemente i tratti salienti?

Nel documento pontificio viene ripreso sia il discorso riguardante la natura e la identità della vita consacrata, sia quello riguardante la sua missione e le risposte da dare alle sfide attuali, sia le prospettive e le aperture verso l'avvenire.

Per quanto riguarda la natura, al Sinodo sono fatalmente venute al pettine le divergenze esistenti tra le *diverse teologie* ed è parso evidente che alcune di esse non erano conciliabili. La scelta è stata lasciata al Papa, ed Egli, in *Vita Consecrata,* l'ha data in modo inequivocabile. Le sue risposte sono nella linea del magistero precedente che, del resto, egli aveva già chiaramente riproposto attraverso una lunga serie di catechesi sulla vita consacrata, durante e immediatamente dopo il Sinodo.

Giovanni Paolo II ribadisce la *origine evangelica* della vita consacrata, la sua *appartenenza alla costituzione* della Chiesa per volontà di Cristo e la centralità della *nuova e speciale consacrazione.* Il Papa invita ad approfondire queste verità e, insieme, stimola a proseguire il cammino con *fedeltà creativa*.

Nel parlare di fedeltà creativa e di fedeltà dinamica (37) il Papa riprende un concetto già chiaramente espresso in *Religiosi e promozione umana,* dove al numero 29 si parla di *fedeltà dinamica* e, al numero 33, di *inserimento creativo.* Paolo VI ne aveva già chiaramente esposto i contenuti in un celebre testo della *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975)*,* al numero 69. Ai numeri 36 e 37 di *Vita Consecrata* l'attuale Pontefice ne descrive meglio la natura e le condizioni. La fedeltà comporta la ricerca sincera della volontà di Dio, la comunione di vita e di missione con Gesù, la docilità e la disponibilità all'azione dello Spirito (36). La creatività, poi, comporta la perseveranza nel cammino di santità, l'impegno di sempre più piena conformazione a Cristo e di preparazione specifica, un rinnovato riferimento alla Regola di vita, la fedeltà dinamica alla missione in atteggiamento di docilità allo Spirito e al discernimento ecclesiale (37).

L'invito a guardare e ad andare avanti in un continuo *dinamismo di fedeltà* (70), viene dal Papa così efficacemente espresso: „Voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare, ma una grande storia da costruire! Guardate al futuro, nel quale lo Spirito vi proietta per fare con voi ancora cose grandi" (110).

Tra le proposte e le richieste che il Sinodo dei Vescovi aveva fatto al Papa, hanno una particolare rilevanza quelle riguardanti l'indole e la natura della vita consacrata. Con esse si chiedeva che fossero studiate meglio alcune questioni importanti, di modo che la prevista Esortazione post-sinodale avesse, poi, una indicazione precisa.

Va sottolineato che fu il Sinodo stesso a chiedere al Papa una chiarificazione; non certo perché contrario al pluralismo o alla ricerca teologica, ma perché convinto che le posizioni contrastanti o confuse sui punti in questione, erano e sono dannose. Il Sinodo – e il Papa che ne ha colto l'invito – non ha certamente inteso di *ingessare* la vita consacrata, ma solo difenderla da chi scambia l'approfondimento della verità con la confusione delle idee e il disorientamento nei comportamenti.

Il Sinodo, in sostanza, chiedeva
– che si precisasse la relazione tra la consacrazione che avviene nel battesimo e quella che avviene nella professione dei consigli evangelici;
– che si evidenziassero gli elementi essenziali costitutivi della vita consacrata;
– che si chiarisse, infine, il rapporto tra gli ordini o stati di vita della Chiesa.

Nel rispondere, il Papa in *Vita consecrata* comincia col ribadire ciò che il Concilio aveva già chiaramente insegnato (*LG* 44a; *PC* 11) e cioè che la professione dei consigli evangelici conferisce al battezzato una „nuova e speciale consacrazione". Tale consacrazione è ordinata ad abilitare il fedele a compiere nella Chiesa la missione di rendere presente e come ripresentare „la forma di vita praticata personalmente da Gesù, e da lui proposta ai discepoli" (*VC* 31). Tale forma di vita non è inclusa nello sviluppo normale del battesimo che, chiaramente, „non comporta per se stesso la chiamata al celibato o alla verginità, la rinuncia al possesso dei beni, l'obbedienza a un superiore, nella forma propria dei consigli evangelici" (*VC* 30). Questo è il motivo per cui si richiede un particolare dono di Dio e un particolare intervento dello Spirito (*Ibidem*). In effetti, se il religioso rinuncia ai valori fondamentali e più importanti della vita (possesso personale, amore coniugale e famiglia, autonomia e libertà) per dedicarsi totalmente al Regno di Dio non è perché è *più buono* o *più bravo* degli altri, ma perché lo Spirito, in forza di una consacrazione particolare, lo ha chiamato e reso capace. La consacrazione non è segno della superiorità dell'uomo, ma della superiorità di Dio. Solo chi la nega finisce con l'affermare il contrario.

Per quanto riguarda l'identità della vita consacrata la Esortazione pone in particolare evidenza il rapporto speciale stabilito da Gesù con i suoi primi discepoli, la conformazione e configurazione a Lui mediante la partecipazione piena alla sua vita di castità, povertà e obbedienza (VC 14).

Al punto che la *Vita Consecrata* si può definire come „memoria vivente del modo di esistere e di agire di Gesù" e „vivente tradizione" della sua vita e del suo messaggio (VC 22). E' il classico tema della *speciale sequela* che qui viene particolarmente evidenziato. Non si tratta di riservare solo ad alcuni la sequela del Signore, ma è chiaro che, secondo il Vangelo, non tutti seguono Cristo allo *stesso modo,* come dimostra il caso degli Apostoli. Affermare che c'è una sola forma di sequela significa dire che buona parte dei battezzati non segue Cristo; visto che Gesù si è dedicato *esclusivamente all'annuncio del Regno nella verginità e nella rinuncia a qualunque possesso personale.* Ciò che caratterizza la speciale sequela, a cui sono invitati solo pochi, è la pratica radicale dei consigli evangelici. E anche in questo caso è chiaramente falso affermare, in assoluto, che i consigli sono per tutti, perché equivarrebbe a sostenere che coloro che si sposano o posseggono beni non sarebbero autentici cristiani!

Infine il Sinodo chiedeva ulteriori chiarimenti circa „i tre ordini di persone ovvero gli stati di vita nella Chiesa".

L'Esortazione ribadisce in modo perentorio tale insegnamento. Il popolo di Dio è composto da tre vocazioni fondamentali, *paradigmatiche,* che danno origine a tre „ordini" o „stati di vita" a cui tutte le forme possono essere ricondotte: sono le vocazioni alla vita laicale, al ministero ordinato e alla vita consacrata (*VC* 31). Anche la vita consacrata – si sottolinea – fa parte essenziale di questa costituzione divina del popolo di Dio, per cui „la concezione di una Chiesa unicamente composta da ministri sacri e da laici non corrisponde alle intenzioni del suo divino Fondatore" (*VC* 29). Con ciò il Papa vuole chiaramente rispondere a coloro che continuano a sostenere che la vita consacrata non è essenziale per la Chiesa e forse anche alla curiosa posizione di coloro che, avendo letto solo il primo e secondo capitolo della *Lumen Gentium,* si appellano al Concilio per negare gli stati di vita.

Questi stati di vita sono tra loro irriducibili e complementari, e tutti insieme formano la Chiesa, contribuendo ciascuno per la sua parte, a realizzarne la missione.

A fondamento di ogni stato di vita c'è una consacrazione. „Tutti nella Chiesa sono consacrati nel battesimo e nella cresima, ma il ministero ordinato e la vita consacrata suppongono ciascuno una distinta vocazione ed una specifica forma di consacrazione, in vista di una missione peculiare" (*VC* 31). I Laici, chiamati a „cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio", hanno già ricevuto nel battesimo e nella

cresima tutti i doni di grazia per vivere *da cristiani* nel mondo e svolgervi la propria missione. Eventuali e ulteriori aiuti (oltre ai carismi personali) verranno loro offerti da altri, destinati esplicitamente a questo scopo e, per ciò, anche opportunamente abilitati da una adeguata consacrazione. Così i presbiteri ricevono la consacrazione sacerdotale per continuare il ministero apostolico in favore del popolo di Dio. Mentre coloro che abbracciano i consigli evangelici „ricevono una nuova e speciale consacrazione" che li abilita e li impegna a riprodurre in sé la stessa forma di vita di Gesù per continuare a renderlo presente nella storia mentre vive le sua comunione con il Padre o si mette a servizio di tutti i bisogni dei fratelli (cfr. *LG* 46).

La speciale e nuova consacrazione è, dunque, in funzione del particolare compito che si è chiamati a svolgere e per il quale c'è bisogno di una abilitazione particolare.

Si è particolarmente consacrati non per essere costituiti superiori agli altri, ma per essere posti a loro *servizio!* Sostenere, dunque, che la consacrazione speciale discrimina i battezzati perché porrebbe in uno stato elitario, significa solo mostrare di non averne colto il senso; e, allo stesso tempo, conduce a una alternativa pericolosa, quale è quella di negare logicamente anche la consacrazione del presbitero oppure di proclamarne e giustificarne la pretesa di superiorità di fronte agli altri battezzati.

Allo stato attuale si possono individuare degli aspetti particolari o punti nodali attraverso i quali sembra passare il futuro della vita religiosa?

Il primo punto riguarda il *rapporto dei religiosi con il Vangelo.* É il problema di sempre, ma che oggi sembra essere sentito con maggiore urgenza. Come rendere più evangelica la propria vita. Superata la fase del formalismo e del legalismo, del moralismo e del sociologismo, rimane sempre da scoprire o ritrovare non solo la persona del Signore Gesù, ma anche quei criteri e valori evangelici che ne permettano una sequela reale e appassionata attuale e testimoniante. Il primo impegno e, perciò, il primo servizio della vita religiosa è quello di mostrare il Vangelo vissuto, in modo da dimostrare che esso è realmente vivibile, e non solo predicabile. Va sottolineato che c'è un impegno ancora più primario: prima che preoccuparsi di evangelizzare gli altri è necessario che i cristiani si lascino evangelizzare da Cristo, si aprano, cioè, a Lui e Lo accolgano nella propria vita. La prima evangelizzazione, dunque, è quella di lasciarsi evangelizzare. E se ciò vale per tutti, vale in modo particolare per i religiosi che, del resto, sono sempre stati i rappresentanti più dinamici, spesso unici, della missionarietà della Chiesa.

Questa esigenza di ritorno al Vangelo, per mostrarlo vissuto, è particolarmente necessaria nel nostro mondo che, nonostante tutti i fallimenti, crede ancora di potersi salvare da solo e, pertanto, non trova nessun interesse nel sentirsi dire che Gesù è il Cristo. Se non si mostra una forma alternativa di esistenza, l'annuncio del Vangelo è pressoché nullo.

Che il ritorno al Vangelo sia il nodo fondamentale da risolvere non sembra si possa discutere...

... e anche se può sembrare un po' vago, è tuttavia indispensabile che i religiosi lo tengano costantemente presente, perché tutti i giorni, singolarmente e comunitariamente, si confrontino con il Vangelo, prima che con tutto il resto. Senza questa esigenza di evangelismo la vita religiosa rischia di continuare ad errare ed affondare nelle sabbie mobili della problematica moderna.

Un altro punto nodale riguarda il *rapporto con il mondo.* Non si tratta tanto di risuscitare la vecchia questione della fuga *dal* mondo che, del resto, va recuperata nel suo senso genuino („il distacco dalle cose si congiunge con l'arte di ben usarle", diceva Paolo VI) altrimenti si finisce col sostituirla con la „fuga *nel* mondo", quanto piuttosto di prendere atto del cambiamento radicale che si è operato nella nostra società con la scomparsa del regime di cristianità; per cui il nostro modo di essere presenti e di operare nel mondo ne viene profondamente condizionato e modificato.

Per quanto riguarda il modo di essere va ricordato che quando la vita sociale era sostanzialmente cristiana, i religiosi, per differenziarsi, dovevano accentuare le peculiarità (spesso molto marginali). Ora, nella società, si rifiuta, per principio, qualunque etichetta cristiana, ma, allo stesso tempo, molti pensano che, per essere cristiani e religiosi, sia necessario adottare uno stile di vita proprio di questa società che rifiuta di essere cristiana.

Si tratta di una scelta metodologica o di una valutazione assiologica? A riguardo, comunque, molti pensano che lo scopo della vita religiosa è quello di creare uno stile di vita che è alternativo a quello fondato sulla mentalità corrente e imperante. Non si tratta, dunque di accettazione, ma di contestazione che, a partire dal Vangelo, si traduca in un tipo di esistenza che va contro ed è, comunque, alternativo a quello che si vive e si respira nell'ambiente. Non va sottovalutato il rischio di trasformare il dialogo e l'ascolto in mezza misura e in compromesso; o di confondere l'amore per l'uomo e per il mondo, con l'ingenuità che fa rincorrere e pretende di volere a tutti i costi battezzare esigenze e comportamenti che gli stessi figli della società

dei consumi contestano e rifiutano sempre più frequentemente. Oggi si parla volentieri di radicalismo evangelico, ma non è facile vedere in concreto in cosa esso effettivamente consista. Sembra, ancora una volta, che una fondamentale richiesta che il mondo (e la Chiesa in esso) fa alla vita religiosa di oggi è quello di mostrare che il Vangelo può essere vissuto.

Tutto ciò, naturalmente, ha le sue applicazioni anche nell'„agire" dei religiosi.

Quando la Chiesa occupava una specie di egemonia attraverso il controllo e la gestione dei centri e delle forze che ispiravano e regolavano i comportamenti sociali con relative iniziative, ne seguiva che le scuole, le attività assistenziali, le opere sociali, la cultura, la stampa, l'arte, apparissero come veicoli spontanei e ovvi di cristianizzazione. E i religiosi, che normalmente ne erano i gestori principali, si sentivano perfettamente a loro agio, consapevoli di compiere opera sociale ed evangelizzatrice allo stesso tempo.

Spesso i religiosi facevano un tutt'uno con l'Opera nella quale trovavano la loro identità e compivano la loro missione. Non avevano difficoltà a vivere la loro consacrazione a Dio attraverso la consacrazione all'Opera, proprio perché l'opera era intesa come una missione e modo molto concreto per costruire il Regno di Dio. Non c'era motivo di pensare che ci dovesse essere differenza tra regime di cristianità e Regno di Dio.

Oggi tutto questo non è più vero. Cultura, assistenza, arte, e via dicendo, sono diventati valori laici che, di per sé, non sono più sinonimo né canali scontati di evangelizzazione. Se prima le „opere" erano già in sé testimonianza di carità cristiana, oggi certamente non lo sono più. Anzi le istituzioni scolastiche e assistenziali sono per definizione „neutre", cioè non portatrici di messaggi religiosi, e questo proprio perché lo stato laico le ha fatte sue. Si tratta, dunque, di cambiare tutto uno stile di vita che dava per scontata una simbiosi tra le „opere di carità" e l'annuncio cristiano; e, allo stesso tempo, inventare nuovi modi di evangelizzazione.

Molte volte è lo stesso „luogo apostolico" che cambia, perché il posto di lavoro non è più „religioso", ma „secolare"; spesso i religiosi si trovano a lavorare fianco a fianco con persone di convinzioni e fedi diverse, a contatto con tutte le difficoltà e le rivendicazioni degli uomini di oggi, e con le quali ci si deve continuamente confrontare.

Tutto ciò costituisce, di fatto, una autentica rivoluzione che può mettere in discussione la stessa sopravvivenza di tanti istituti. In ogni caso dovrebbe

fare un po' più seriamente riflettere quanti ancora pensano che, ad esempio, basti fare scuola per compiere automaticamente opera apostolica. Si dice, talvolta, che dobbiamo fare le stesse cose „in modo diverso". In realtà, però, è difficile capire quale sarebbe il modo diverso di insegnare matematica da parte di un cristiano e un non cristiano; o quale sarebbe il modo diverso di svolgere la mansione di infermiere da parte di una signorina di azione cattolica e di una suora; o quale il modo diverso di predicare e amministrare i sacramenti da parte di un prete e da parte di un frate. Si tratta, in definitiva di fare le stesse cose in modo diverso oppure di fare cose diverse? O, più semplicemente, di essere diversi?

Qualunque sia la risposta che si dà a questa nuova sfida, riguardante sia la qualità che lo stesso luogo del nostro servizio, è evidente che non la si può ignorare; altrimenti o si diventa dei professionisti che non hanno altro vangelo che la loro attività o ci si estranea dalla storia diventando inutili e, perciò, insignificanti. In ogni caso si perde il senso della propria vocazione e della propria identità religiosa.

Un altro punto nodale è il *rapporto dei religiosi con la Chiesa locale*. Fino all'immediato dopo Concilio vigeva della Chiesa una visione „universale"; ed è secondo questa visione che i religiosi hanno sempre vissuto e si sono organizzati. La dimensione internazionale dell'Istituto e il riferimento alla Sede apostolica, la disponibilità ai cambiamenti e l'apertura più o meno esplicita a tutte le frontiere della missione, faceva sentire i religiosi membri vivi della Chiesa, anzi suoi rappresentanti qualificati. Lo spostamento della ecclesiologia sulla Chiesa locale ha cambiato radicalmente i quadri di riferimento, rimettendo in discussione tutto il modo di essere e di operare.

La Chiesa universale vive concretamente incarnata nelle chiese locali. Una comunità, dunque, è concretamente Chiesa nella misura in cui è realisticamente parte di una Chiesa locale.

Per sentirsi Chiesa, allora, non è più sufficiente sentirsi membri di un Istituto religioso, aperti e disponibili solo alle indicazioni delle Curie generalizie e della Santa Sede; è necessario essere anche inseriti come membri vivi in una Chiesa locale, aperti e disponibili a riceverne le ricchezze e soddisfarne le richieste. La vitalità di un membro, in effetti, è data, in uguale misura, dalla sua capacità di ricevere e di dare. Per essere *della* Chiesa, dunque, bisogna essere *in* una Chiesa; e non solo *lavorando per* essa, bensì anche *vivendo di* essa. É facile immaginare come anche questo costituisca una specie di rivoluzione. Basti pensare alla autarchia e totale autosufficienza delle nostre comunità tradizionali, comprese quelle che offrivano i

loro servizi attraverso le loro „opere proprie”. L’esperienza ci sta insegnando quanto sia difficile compiere una tale rivoluzione.

Checché ne sia delle difficoltà, è certo che, senza inserimento autentico nella Chiesa locale, la vita religiosa non si può rinnovare. Dunque anche questo è un grosso appuntamento con la storia che la vita religiosa non può perdere, perché ne va di mezzo non solo la sua vitalità, ma la verità stessa del cammino delle chiese locali, le quali, senza quel riferimento continuo alla Chiesa universale – oltre che allo spirito delle beatitudini che la vita religiosa è chiamata a garantire – rischiano di chiudersi nel loro particolarismo e di cadere nell’appiattimento.

Un altro punto su cui si gioca il presente e il futuro della vita religiosa – e che in un certo senso riassume sia quello della evangelicità che il rapporto con il mondo e con la Chiesa – è certamente quello della *missione*.

Stante il fatto che la missione è dimensione essenziale di qualunque forma di vita cristiana e che l’attività apostolica e caritativa, dove è presente per vocazione, è parte integrante della stessa vita religiosa, rimane sempre da stabilire quale è l’attività che si deve compiere.

Non si può non tener presente che il religioso, come tale, sta agli avamposti della missione, né, quindi, si può accontentare di restare nella retroguardia. Che fare, allora, delle opere e delle attività che un tempo erano di avanguardia e che oggi, assunte dallo stato sociale, sono diventate di ordinaria amministrazione? Rimane, poi, sempre il problema dell’annuncio del Vangelo, che è il fine primario di qualunque iniziativa del religioso. La attività è un mezzo di evangelizzazione, ma non si identifica con essa. Si tratta di vedere perché la si compie, il modo come la si compie e, insieme, (tenuto presente il contesto sociale e personale) la sua idoneità a divenire parola che *dice* l’annunzio evangelico. Si tratta, dunque, di *dire* Cristo attraverso le opere e di dirlo in modo adeguato. Anche questo suppone un cambiamento radicale di mentalità e, spesso, di attività, dato il trapasso di civiltà, per cui ciò che prima era veicolo spontaneo di evangelizzazione oggi, come dicevamo, non lo è più. Tutto ciò non è per niente facile. Ma è indispensabile, altrimenti invece che evangelizzare non facciamo che metterci a servizio delle nostre istituzioni o di chi sa quali ideologie. Non a caso si nota un po’ dovunque una nuova tensione tra coloro che vogliono essere più vicini ai poveri rinunciando a tante posizioni acquisite, e coloro che le difendono in favore delle proprie opere e attività.

Ma è necessario non illudersi: nemmeno una revisione radicale delle opere e delle attività potrebbe essere sufficiente. Soprattutto nel nostro mondo post-cristiano e super-consumista la Chiesa diventerà credibile solo

se sarà capace di dare testimonianza di una esistenza alternativa di fronte al mondo, ed è altrettanto chiaro che sono soprattutto i religiosi che devono cominciare a dare l'esempio. Da questo punto di vista, „aggiornare" la vita e la missione, non solo non significa adeguarsi al „mondo moderno", ma esattamente il contrario: significa contrapporvisi. La rivoluzione culturale che i cristiani sono chiamati a compiere è una vita che sia contestazione radicale delle divinità moderne: l'avere, il godere, il potere. La realtà è che ci troviamo in un mondo che vive in un tragico vuoto di valori. A questo mondo bisogna presentare il Vangelo in modo chiaro e forte vivendolo senza compromessi e senza accomodamenti. Ancora una volta, dunque, appare chiaro quanto sia necessario che la vita religiosa torni ad essere trasparenza di vita evangelica.

Guardando la situazione attuale possiamo costatare non solo dei sintomi, ma un reale cammino di rinnovamento in atto nella vita religiosa.

Dobbiamo, però, riconoscere le difficoltà che ancora ci troviamo di fronte e le nuove risposte che siamo chiamati con urgenza a dare, se non vogliamo perdere il treno della storia e restare inesorabilmente vittime del nostro invecchiamento. Di fronte alla crudeltà delle statistiche non possiamo più cullarci su attese provvidenzialistiche. É finito, peraltro, il periodo dei sogni, delle illusioni e anche delle lotte appassionate per il rinnovamento. É arrivato il tempo di riscoprire l'impegno quotidiano e di adottare la politica dei piccoli passi, per cominciare ad attuare quello che è già stato chiaramente definito e proposto.

Tutto ciò non deve far dimenticare che la vita religiosa appartiene alla dimensione profetica della Chiesa, e che la parola dei profeti non viene da una tradizione codificata, bensì direttamente da Dio.

Inseriti concretamente nel loro mondo e vitalmente compromessi fino in fondo, essi sono continuamente aperti a Dio, per accogliere e riferire la parola che indica la via che porta alla salvezza. Quali *figli dei profeti* anche i religiosi sono chiamati, oggi più di ieri, ad essere pienamente inseriti e solidali con il mondo, per essere *luogo* nel quale esso possa incontrare Dio; ma, proprio per questo, è indispensabile che essi, per primi, si siano lasciati da Lui incontrare. „Che sarebbe del mondo se non ci fossero i religiosi?" (S. Teresa).

Se guardiamo in modo preoccupato la riduzione delle vocazioni e il progressivo invecchiamento degli istituti è necessario, però, non essere allarmisti,

perché c'è anche un'altra chiave di lettura. Le varie componenti della Chiesa cominciano a prendere sempre più coscienza delle rispettive responsabilità, e della necessità della collaborazione nella complementarità dei carismi.

Deve arrivare il momento che finisca l'epoca delle deleghe, e che ognuno faccia la sua parte; non sarà più, dunque, nemmeno necessaria l'opera di supplenza che i religiosi hanno svolto al posto dei laici e dei preti. Ma sappiamo come non sia facile staccarsi da opere e tradizioni che ci hanno dato forza e prestigio, nella Chiesa e nella società; ebbene, la diminuzione delle „forze" può essere un ottimo aiuto a compiere questo distacco. D'altra parte l'essere meno autarchici, potrà costituire una ottima occasione perché la vita religiosa riacquisti la sua libertà e la sua forza carismatico-profetica. Una vita religiosa di „supplenza" può anche fare il suo tempo, anzi bisogna positivamente lavorare perché altri diventino capaci di prenderne il posto! Una carismatica *ars moriendi* non ha niente a che vedere con la rassegnazione, ma è elemento necessario per imparare l'*ars vivendi;* proprio perché segno della presenza dello Spirito che rende supremamente liberi e, quindi, realmente capaci di vivere senza lasciarsi condizionare o appiattire.

Ma se una vita religiosa di „supplenza" può sparire, una vita religiosa che sia „provocazione al mondo e alla Chiesa stessa" (EN 69) avrà sempre una missione essenziale e insostituibile da compiere. Ma, appunto, è necessario che essa resti o torni a essere provocazione.

Non è senza motivo che i giovani religiosi dell'Europa post-moderna, (a differenza di quelli di altre regioni che non hanno raggiunto questa fase storica), – scriveva J. Rovira – „spesso non valutano come noi il nostro attivismo, il nostro efficientismo, le nostre istituzioni, talune nostre modernità. Più che l'azione valutano l'essere segno escatologico, parabola di vita, profezia dei tempi futuri. Apprezzano il gratuito. E, tra i valori umani, la comunità, la vicinanza al popolo semplice, la pace, la giustizia, l'ecologia, i diritti umani, a cominciare da quelli dei poveri ed emarginati (carcerati, immigrati, tossicodipendenti, ammalati di aids, ecc.), la vita contemplativa".

Tutto ciò deve essere attentamente valutato perché è soprattutto nei giovani che i *segni dei tempi,* e conseguenti indicazioni dello Spirito, si rivelano.

DECLARAȚIA PRIVIND EDUCAȚIA RELIGIOASĂ *GRAVISSIMUM EDUCATIONIS*

Pr. lect. univ. Mihai Patrașcu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Julien Green, într-o minunată pagină din cartea sa, *Partir avant le jour*, amintește cum l-a călăuzit mama sa spre primele întâlniri cu Dumnezeu:

> Când venea să-mi spună „Noapte bună”, mă ridicam în picioare în pat și îi cuprindeam gâtul cu brațele. Deși abia știam să articulez cuvintele, mă punea să spun împreună cu ea *Tatăl nostru* [în engleză]. Cu capul pe umărul ei, repetam cuvintele pe care le spunea lent în camera abia luminată de lumina ce venea de pe hol: *Our Father… Our Father… Tatăl nostru… Tatăl nostru… care ești în ceruri… care ești în ceruri*. Stâlceam acele cuvinte pe care nu le înțelegeam, totuși ceva trecea de la mama mea la mine, prin intermediul acelui murmur. Esențialul din ceea ce cred astăzi îmi era dat atunci, în penumbră, unde vorbea cea mai mare iubire.

> Biserica are obligația, ca Mamă, de a da fiilor săi o educație prin care întreaga lor viață să fie pătrunsă de spiritul lui Cristos; în același timp, ea oferă tuturor popoarelor contribuția sa la promovarea desăvârșirii integrale a persoanei umane, precum și la binele societății pământești și pentru a construi o lume mai umană (*GE* 3).

Biserica a fost mama lumii occidentale. Nu numai a credinței sale religioase, ci a școlilor sale, a spitalelor sale, a artei sale, a civilizației sale. Ar fi bine să nu se uite acest lucru. Însă este dur pentru o mamă să vadă că fiul său crește, merge singur, și apoi se îndepărtează de ea pentru că a devenit un adolescent, un adult. Este drama Bisericii din ultimele patru secole, până aproape de jumătatea secolului al XX-lea.

Impulsul decisiv spre o schimbare de direcție a fost dat de Conciliul al II-lea din Vatican. Declarația despre educația creștină este o mărturie clară în acest sens. După protecționismul, conservatorismul, moralismul din secolul al XIX-lea din domeniul educației, părinții conciliari pun bazele *unei atitudini cu adevărat noi și clarvăzătoare a Bisericii în fața problemelor educației în lumea modernă*. Biserica știe că, în acest mare șantier în efervescență, are un loc un fapt important; știe că are misiunea de neînlocuit de a conduce totul la mântuirea în Isus Cristos:

> În ceea ce o privește, sfânta Maică Biserică, pentru a-și îndeplini misiunea încredințată de divinul său Întemeietor de a vesti tuturor oamenilor misterul

mântuirii şi de a aduna laolaltă totul în Cristos, trebuie să se preocupe de întreaga viaţă a omului, chiar şi de cea pământească, în măsura în care este legată de chemarea cerească, şi, de aceea, are un rol specific în progresul şi dezvoltarea educaţiei (Introducere).

1. Criteriile educaţiei

Nu omul pentru Biserică, ci Biserica pentru om! Se porneşte de la persoană, de la inima fiecărui om, de la căutarea sa interioară, conştientă sau ascunsă, de la acel macedonean care se află în interiorul fiecăruia şi cere ajutor. În felul acesta, educaţia nu mai este o apărare, cu atât mai puţin o cucerire. Este o slujire adusă persoanei umane. Acest lucru îl citim la nr. 1 al Declaraţiei noastre: Biserica are îndatoriri *faţă de orice persoană umană*, nu numai faţă de copiii catolicilor; acţiunea educativă a Bisericii trebuie să cuprindă întreaga dezvoltare umană şi nu trebuie să se limiteze doar la instruirea şi la formarea religioasă; Biserica reafirmă dimensiunea verticală a oricărei educaţii: dreptul oricărui om de a-l întâlni personal pe Dumnezeu, dacă acest har îi este dat.

Fiecare om este prin vocaţie fiu al lui Dumnezeu. Orice stat sau instituţie care încearcă să împiedice întâlnirea cu Dumnezeu calcă în picioare drepturile omului şi ale copilului. În acelaşi mod, fiecare botezat are dreptul la o educaţie creştină. Ce înseamnă? Citim la nr. 2:

> Aceasta nu are în vedere numai maturizarea persoanei umane, ci urmăreşte, în principal, ca cei botezaţi, fiind iniţiaţi treptat în cunoaşterea misterelor mântuirii, să devină zi de zi mai conştienţi de darul credinţei pe care l-au primit, să înveţe să-l adore pe Dumnezeu Tatăl în spirit şi adevăr, în primul rând, prin cultul liturgic, să fie formaţi pentru a-şi trăi viaţa proprie după omul cel nou, în dreptatea şi sfinţenia adevărului.

Deci o educaţie creştină pentru creştini!

2. Primii educatori: părinţii

Declaraţia face o răsturnare a ordinii responsabilităţilor: familia, statul, Biserica. Este o răsturnare plină de semnificaţie. Înainte de toate, părinţii, „deoarece au dat viaţă copiilor, au obligaţia foarte gravă de a-i educa şi, de aceea, trebuie să fie consideraţi primii şi principalii lor educatori" (nr. 3). Copilul trebuie să înveţe să-l descopere pe Dumnezeu în cadrul familiei sale. O familie cu adevărat creştină îi face pe copii să trăiască într-un climat de întâlnire cotidiană cu Tatăl, cu Isus, cu Maria. Păstori şi credincioşi, cu toţii trebuie să ascultăm şi să reascultăm Conciliul:

> Mai ales în familia creştină, îmbogăţită cu harul şi misiunea sacramentului Căsătoriei, copiii, de la cea mai fragedă vârstă, trebuie să înveţe să-l descopere

şi să-l cinstească pe Dumnezeu şi să-l iubească pe aproapele, conform credinței primite în Botez (nr. 3).

3. O privire nouă asupra şcolii

Şcoala este o serviciu de neînlocuit pe care societatea îl aduce familiei. Conciliul enunță principiile generale din care trebuie să se inspire o şcoală ce respectă libertățile. Socializarea crescândă face şi mai necesară respectarea diferențelor. Pluralismul – adică diversitatea de persoane – cere o aplicare tot mai amplă a principiului de subsidiaritate. Statul nu trebuie să facă totul; nu trebuie să ia locul grupurilor sociale, dacă acestea sunt în măsură să desfăşoare o acțiune eficace; la rândul lor, grupurile sociale nu trebuie să ia locul membrilor lor, ci trebuie să-i ajute şi să coordoneze activitățile în vederea binelui comun. Datoria statului nu este aceea de a staliza, de a naționaliza, de a monopoliza educația, cât, mai ales, de a garanta drepturile părinților şi ale copiilor, ale Bisericii şi ale asociațiilor.

Biserica trebuie să fie prezentă în toate şcolile: în cele necatolice (profesorii de religie) şi în cele catolice.

> Prezența Bisericii în domeniul şcolar se manifestă în mod deosebit prin şcoala catolică. Desigur, ea urmăreşte, nu mai puțin decât celelalte şcoli, scopuri culturale şi formarea umană a tinerilor. Dar elementul ei caracteristic este crearea în comunitatea şcolară a unei atmosfere însuflețite de spiritul evanghelic al libertății şi iubirii (nr. 8).

Conciliul doreşte şi o colaborare între diferitele şcoli. Departe de orice spirit de cruciadă în domeniul şcolar, el cere ca şcolile catolice şi necatolice să colaboreze între ele în mod leal (cf. nr. 12).

GRAVISSIMUM EDUCATIONIS

În dialog cu P.S. José Saraiva Martins[1]

Parlando della Gravissimum Educationis*, a prima vista verrebbe da pensare che il problema educativo, nella sua più ampia accezione, sia stato trattato organicamente dai Padri Conciliari. È così?*

Se così fosse stato, sarebbe giustificata la delusione che in un primo momento la Dichiarazione conciliare (estremamente concisa e scarna: 12 punti in tutto oltre la breve introduzione e conclusione) suscitò in quanti (ed erano in molti) aspettavano un documento articolato ed esaustivo sul tema, considerando che l'educazione, come recentemente ha ricordato il Santo Padre Giovanni Paolo II parlando ai membri della Congregazione Cattolica riuniti in Plenaria, è senz'altro „uno degli impegni prioritari della Chiesa" (cf. *Osservatore Romano* 15 novembre 1995).

In realtà il problema educativo è trasversalmente presente in quasi tutti i documenti del Concilio, a volte con riferimenti impliciti, in quanto ogni insegnamento della Chiesa è finalizzato alla „educazione cristiana" dei fedeli, ma spesso anche con l'esplicita intenzionalità di sottolineare l'importanza del processo educativo per la formazione delle persone nella loro intima identità culturale e cristiana e nei vari ambiti delle loro attività.

Basterebbe citare la *Gaudium et Spes* nel suo impianto generale e in particolare il capitolo II sulla „Promozione del progresso della cultura", dove i nn. 60, 61 e 62 trattano esplicitamente di alcuni doveri più urgenti dei cristiani circa la cultura, inquadrati in un contesto di respiro universale.

Va detto, anche, che il tipo di impianto, per così dire „ristretto", della *Gravissimum Educationis* non fu frutto di una scelta premeditata e intenzionalmente voluta, ma piuttosto il risultato di una serie di difficoltà, che si presentarono nel corso della sua elaborazione e che portarono a frequenti rimaneggiamenti del testo (ben 7 furono le redazioni che precedettero quella definitiva) e degli stessi ambiti di trattazione.

---

[1] Acest articol a fost publicat în Tommaso Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e Profezia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. De asemenea poate fi consultat în format electronic pe site-ul Congregației pentru Cler din Vatican: http://www.clerus.org.

José Saraiva Martins s-a născut în anul 1932 la Gagos do Jarmelo (Portugalia). A fost consacrat episcop în 1988 şi creat cardinal în 2001. Din 1998 este prefect al Congregației pentru Cauzele Sfinților. În momentul luării interviului era secretar al Congregației pentru Educația Catolică.

La stessa dichiarazione alla fine del Proemio precisa il proprio contenuto: „alcuni principi fondamentali intorno all'educazione cristiana soprattutto nelle scuole", affidando ulteriori sviluppi e approfondimenti a una speciale Commissione post-conciliare.

Ritengo questa scelta veramente provvidenziale (come tante verificatesi nel Concilio, che fanno „sentire" la presenza dello Spirito), tenendo presente la complessa problematicità del processo educativo in una società, come la nostra, in rapida e continua trasformazione, dove anche la pedagogia, come tutte le scienze, è tenuta ad aggiornarsi e a rinnovarsi. Ciò consente, salvi i principi fondamentali affermati dal Concilio, di intervenire adeguatamente, tenendo presenti le acquisizioni sociali, giuridiche e pedagogiche, che vanno maturando nella società e nella Chiesa, per offrire alla comunità cristiana coerenti indicazioni pastorali. Ed è proprio quello che è avvenuto con i vari documenti predisposti, dopo la conclusione dei lavori della Commissione Speciale, dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica e da varie Conferenze Episcopali.

Sta di fatto che, pur nella brevità del testo, la Gravissimum Educationis *assume un respiro universale e abbraccia nelle sue linee fondamentali tutto l'orizzonte dell'educazione.*

È vero: il concetto stesso di educazione, su cui faremo subito qualche considerazione, gli ambiti di applicazione, quelli propri della comunità cristiana con le scuole e università cattoliche e con le facoltà di scienze sacre, sono considerati e valorizzati nella loro dimensione umana come luoghi privilegiati della formazione della persona.

In questo contesto sono ribaditi il diritto inalienabile di tutti gli uomini all'educazione, il ruolo attivo di ogni persona nel proprio processo formativo, il compito della famiglia e quello della comunità civile e religiosa nel prestare ogni possibile aiuto per l'itinerario educativo della persona nelle sue varie dimensioni. Particolare rilievo è dato alle strutture di istruzione e educazione (scuole), predisposte dallo Stato, dalla Chiesa o da libere istituzioni e privati, con l'accento posto sugli aspetti squisitamente formativi e sulla partecipazione corresponsabile di „famiglie, insegnanti, i vari tipi di associazioni a finalità culturali, civiche e religiose, la società civile e tutta la comunità umana" (5).

Gli ultimi quattro punti, con lo stesso stile di stringata sintesi, presentano i principi fondamentali relativi alle problematiche più vive delle scuole cattoliche, delle università cattoliche e delle facoltà di scienze sacre. Se ne evidenziano i tratti caratteristici e le finalità specifiche in rapporto alla

missione evangelizzatrice della Chiesa, di cui esse sono espressione nel mondo della cultura e dell'educazione.

Viene poi la conclusione con la pressante esortazione agli educatori e ai responsabili delle istituzioni scolastico-educative cattoliche di ogni livello „a perseverare con generosità nel compito intrapreso, sforzandosi di eccellere nel permeare gli alunni dello spirito di Cristo, nell'arte pedagogica e nella applicazione scientifica".

Nel complesso, si può dire che la Gravissimum Educationis *costituisce un quadro globale di riferimento veramente prezioso per quanti sono impegnati nella missione educativa alla luce dei valori autenticamente umani e dei principi evangelici di „libertà e carità"?*

Certamente si tratta di un documento aperto a successivi sviluppi e, proprio per questo, fonte di stimolo per la ricerca pedagogica e per il concreto impegno educativo dei cristiani (e non cristiani) nel settore propriamente scolastico e in tutti gli altri ambiti formativi.

Scorrendo le pagine che furono scritte nell'immediato periodo post-conciliare su questo argomento, vi troviamo chiaramente questo apprezzamento da parte degli educatori e pedagogisti. Citiamo, per tutti, questo brano di Aldo Agazzi: „Non ci si deve precludere la considerazione e l'apprezzamento di quello che essa ci ha apportato, specialmente riflettendo che la Dichiarazione... non ha voluto essere un documento perentorio e definitivo. Non perentorio, perché ha voluto limitarsi – intenzionalmente – ad una serie di puri enunciati generali; non definitivo, perché essa rimanda esplicitamente a due essenziali momenti di ulteriori rielaborazioni".

Qual era la situazione storico-culturale all'epoca del Concilio, con riferimento al documento in esame?

Se diamo uno sguardo alla situazione storico-culturale del periodo conciliare e di quello immediatamente successivo, ci sarà facile comprendere meglio da una parte l'esitazione dei Padri conciliari incaricati di elaborare il testo del documento sull'educazione e dall'altra la delusione cui abbiamo accennato.

Fu, quello, un periodo contrassegnato da profonde incertezze per un passato non totalmente superato e un futuro non ancora ben delineato, in un contesto di contrapposizioni socio-politiche ancora ben radicate. Il mondo occidentale era ancora sotto lo shock della drammatica scomparsa di Kennedy (1963) con la caduta della „nuova frontiera" e il conseguente crescendo

di gravi inquietudini socio-politiche, che si ripercuotevano vivacemente soprattutto nel mondo giovanile.

Qualche anno dopo (1968), le violente manifestazioni studentesche, che segnarono un'epoca in tutta l'Europa con forti ripercussioni nel mondo intero.

Questo contesto di profonde insicurezze e agitazioni si rifletteva anche sui problemi educativi, che venivano dibattuti spesso con accese dispute di carattere pedagogico, didattico e socio-culturale. Da una parte la „scolarizzazione di massa", che negli anni cinquanta e nei primi del decennio successivo (in pieno Concilio) costituì una grande conquista civile all'insegna dell'istruzione per tutti, con uguali opportunità di percorso formativo (così si riteneva), suscitò una mole ingente di problemi di ordine sociale, pedagogico, didattico ed economico-amministrativo, che furono la „croce e delizia" delle società di quegli anni. Dall'altra parte, in netta opposizione con quel processo scolarizzante, si levarono forti critiche che accusavano il „potere politico costituito" di alienare così i giovani dai veri problemi vitali, immettendoli in un vuoto circuito scolastico, al solo fine, disse qualcuno, di sfruttare la scuola come cinghia di trasmissione dell'ideologia delle classi dominanti. Di qui quella che successivamente, negli anni settanta, fu chiamata la „descolarizzazione", propugnata sia in America che in Europa come una rivoluzione radicale dell'istituzione scolastica.

Da questi brevi appunti si può comprendere come simili contrasti tennero impegnati uomini di cultura e pubblici amministratori alla ricerca di difficili equilibri e di conseguenti scelte politiche.

Non era facile compierle non solo per le ristrettezze economiche, ma soprattutto per i forti dissensi socio-politici e culturali che le accompagnarono. In questo clima, che non poteva non essere colto nella sua grave problematicità dai Padri conciliari, è comprensibile anche la perplessità sull'elaborazione del documento e la scelta definitiva di una dichiarazione, che riguardasse non solo i problemi delle istituzioni educative cattoliche, ma l'intero mondo dell'educazione con alcuni principi fondamentali, senza toccare questioni concrete di contenuti giuridici, di prospettive programmatiche, di competenze educative specifiche, di sperimentazioni didattiche, come sembravano aspettarsi molti pedagogisti ed educatori cattolici per far luce su situazioni di urgente attualità. Di qui quella delusione iniziale, cui abbiamo accennato sopra.

A questo punto occorre chiedersi: quale è stato effettivamente il „peso" della Gravissimum Educationis *nell'immediato periodo post-conciliare e quali novità essa ha apportato nel mondo dell'educazione?*

Anzitutto va ribadito quanto accennato più sopra, che cioè il problema educativo è trasversale a tutti i documenti conciliari, dai quali riceve maggiore consistenza e dinamismo pastorale; ne risulta che l'importanza della *Gravissimum Educationis* va strettamente commisurata con l'importanza stessa del Concilio, che, come sappiamo, fu e resta enorme non solo per la Chiesa e per la cristianità, ma anche per la storia di tutta l'umanità.

Ciò premesso, occorre ricordare anche lo straordinario interesse con cui fu accolta *Gravissimum Educationis*, soprattutto negli ambienti educativi in genere e nelle scuole cattoliche in particolare. Lo attestano le numerose pubblicazioni fatte con autorevoli commenti, convegni, tavole rotonde e altre iniziative culturali ed ecclesiali tendenti a diffonderne la conoscenza e soprattutto l'applicazione concreta nelle istituzioni formative. L'itinerario di rinnovamento delle scuole cattoliche si svolse alla luce di quei „principi fondamentali", in piena sintonia con le nuove acquisizioni delle scienze pedagogiche e delle nuove istanze socio-culturali. A questo diede un forte impulso il coordinamento delle associazioni e federazioni di scuole, di docenti, di genitori, che, accogliendo l'invito della stessa *Gravissimum Educationis* (12), sorsero a questo scopo o intensificarono il loro impegno con risultati rilevanti.

L'obiettivo era quello di individuare le „novità" contenute nella Dichiarazione alla luce di tutto il „corpus Concilii" e di farle penetrare nel dinamismo delle istituzioni scolastiche, o meglio, diciamolo subito, delle comunità educative.

Può fare riferimento ad alcuni accenni delle „novità"?

a) Comunità educativa: lo rileviamo come uno dei principali aspetti innovativi della *Gravissimum Educationis*. „Ambiente comunitario scolastico" viene definita la scuola, con l'accento sul termine „comunitario", al cui progresso „devono insieme partecipare le famiglie, (si noti il posto prioritario riservato alle famiglie), gli insegnanti, i vari tipi di associazioni culturali, civili e religiose, la società civile e tutta la comunità umana" (5). Un intero mondo viene chiamato in causa per l'educazione delle persone, naturalmente con una presenza discreta ed equilibrata, ma soprattutto con quel dinamismo formativo, che non la compresenza di più persone, ma lo stile comunitario dei loro rapporti può garantire.

Su questa importante innovazione – non ancora, peraltro, completamente attuata dappertutto – hanno insistito molto le scuole cattoliche, sottolineando, ovviamente, ciò che è loro specifico in questo ambiente comunitario, cioè „lo spirito evangelico di libertà e carità".

Credo che la „partecipazione" alla vita della scuola, sollecitata negli anni settanta dalla legislazione scolastica di varie nazioni, debba non poco alla *Gravissimum Educationis* per l'esempio dato dalle scuole cattoliche oltre che per le maturate acquisizioni pedagogiche e sociali in questa direzione. Il passaggio „da scuola-istituzione" a „scuola-comunità" resta ancora una valida urgenza indicata dalla Dichiarazione conciliare.

b) Centralità della persona: la persona storicamente inserita nella comunità (famiglia, scuola, Chiesa, Stato...), con ogni possibile attenzione sussidiaria da parte degli altri membri della comunità, è l'oggetto principale della *Gravissimum Educationis*. Si tratta di un aspetto profondamente innovativo del concetto stesso di educazione, che non viene tanto considerata in prospettiva metafisica, quanto in prospettiva „storica", con tutte le conseguenze di un dinamismo pedagogico, direi quasi, „su misura". Mi sembra, questa, una logica conseguenza del taglio „pastorale" della *Gravissimum Educationis*, che guarda alle persone nella loro concretezza storico-culturale, a cui il processo educativo deve offrire l'opportunità di sviluppare tutte le proprie capacità fisiche, intellettuali, morali, religiose ecc... Ciò non impedisce, ma agevola la formazione della persona anche „in vista del suo fine ultimo", che per la concezione cristiana dell'uomo e della storia non è qualcosa di astratto o irreale, ma la meta cui ogni uomo deve orientare il suo cammino storico.

Va sottolineato ancora, a questo riguardo, il ruolo attivo di ogni persona nel proprio itinerario formativo; gli altri sono „aiuti" esterni (con gravi responsabilità di discrezione e di rispetto), ma il vero protagonista dell'educazione è la persona stessa, qualunque sia la sua età e il livello della sua consapevolezza.

c) Educazione integrale: il percorso formativo della persona acquista senso completo se tende a sviluppare tutte le sue potenzialità, nessuna esclusa o trascurata. Gli agenti privilegiati dell'educazione – la famiglia, la scuola, la Chiesa, la società – devono far convergere i loro interventi per questa globalità dell'educazione. È quanto si evince dalla *Gravissimum Educationis*, non solo come risultato complessivo dei vari interventi educativi, ma anche come obiettivo di fondo da tener sempre presente nell'azione formativa di qualunque genere. Viene così rigettata la dicotomia, che alcuni ritengono normale, anzi doverosa, nell'ambiente scolastico, tra istruzione ed educazione, considerando l'impegno educativo addirittura estraneo agli obiettivi della scuola. Assurde convinzioni, purtroppo ancora diffuse tra non pochi docenti. Anche nella scuola, anzi soprattutto nella scuola, non ci

può essere informazione, che non sia anche un momento di formazione, che non abbia, sia pure implicitamente, un qualche valore formativo.

Ovviamente, il soggetto principale di questa integralità educativa in tutte le dimensioni, il vero protagonista è proprio l'educando...

È tutta la persona nel suo processo di crescita, che non deve „ricevere passivamente" interventi esterni diversificati, ma „essere aiutato" a sviluppare armonicamente tutte le sue capacità fisiche, intellettuali, morali, religiose, ecc.. Gli agenti esterni devono agevolare questo delicato processo unitario di formazione globale.

d) „Spirito evangelico di libertà e carità": personalmente ritengo questa espressione, riferita all'ambiente comunitario della scuola cattolica (8), tra le più significative della *Gravissimum Educationis*. Si tratta dell'anima stessa della scuola cattolica, della sua specifica caratterizzazione. Credo che i Padri conciliari con queste parole abbiano voluto richiedere alla scuola cattolica le stesse qualità fondamentali che deve avere ogni comunità cristiana degna di questo nome, secondo la sintesi fattane da S. Paolo nella lettera ai Galati (5,13): i cristiani sono chiamati alla „libertà" per impiegarla al servizio della „carità". Non si tratta di una qualunque forma di libertà, ma di quella evangelica, che è la più autentica, perché anzitutto è liberazione, libera l'uomo dai vari condizionamenti, che annullano o mortificano i valori di cui ciascuno è portatore, spesso inconsapevolmente, e gli consente di offrire „liberamente" agli altri il suo servizio di carità nelle forme più svariate che le circostanze concrete suggeriranno.

In un ambiente siffatto che ruolo ha l'educazione cristiana?

L'educazione cristiana, in tale ambiente, può raggiungere i massimi livelli e aiutare veramente alla piena realizzazione della persona umana „in vista del suo ultimo fine e per il bene delle varie società, di cui l'uomo è membro e in cui, divenuto adulto, avrà mansioni da svolgere" (1). L'accostamento della scuola cattolica alla ricchezza della comunità cristiana nella pienezza delle sue attribuzioni, con i conseguenti impegni di natura ecclesiale, costituisce una nota di grande rilievo, che è stata successivamente ripresa dai vari documenti che nel periodo post-conciliare hanno sviluppato i principi fondamentali della *Gravissimum Educationis*.

e) Verso un sistema integrato di istituzioni scolastiche: il discorso sulle „novità" potrebbe ancora continuare, ma qui lo concludiamo con un'ultima

annotazione: la libera iniziativa delle istituzioni scolastico-educative e il loro rapporto con le istituzioni dello Stato in una moderna società democratica e pluralista.

Nell'ottica propria dell'insegnamento e dottrina sociale della Chiesa, fatte salve la priorità educativa dei genitori e le competenze „di quelli cui essi hanno affidato una parte del loro compito educativo", vengono sottolineati „i diritti e doveri che spettano alla società civile", in quanto responsabile di „disporre quanto è necessario al bene comune temporale". Le funzioni dello Stato, che tendono a promuovere l'educazione dei cittadini, devono essere esercitate certamente nella più ampia autonomia di scelte socio-politiche e culturali, rispondenti alle reali esigenze delle persone e della società, ma non possono costituire una negazione della libertà educativa delle famiglie e delle persone, condizionandone con misure restrittive gli inalienabili diritti.

Anche in campo educativo la Gravissimum Educationis *richiama il principio di sussidiarietà come criterio fondamentale per regolare i diritti-doveri dello Stato.*

La Dichiarazione conciliare ricorda esplicitamente che va esclusa „ogni forma di monopolio scolastico, che contraddice ai diritti naturali della persona umana e anche allo sviluppo e alla divulgazione della cultura, alla pacifica convivenza dei cittadini nonché a quel pluralismo, quale oggi esiste in moltissime società". Parole chiare e inequivocabili in difesa dell'autentica libertà dei cittadini, indipendentemente dalle loro condizioni sociali o convinzioni politiche e religiose, ma ancora non attuate pienamente in molte parti del mondo, comprese non poche nazioni di antica tradizione cristiana.

Riallacciandoci alle considerazioni con cui abbiamo aperto questo sguardo panoramico sulla Gravissimum Educationis occorre presentare ora, anche se brevemente, lo sviluppo dei principi fondamentali in essa dichiarati con specifico riferimento alle scuole.

La prevista Commissione Speciale post-conciliare fu di breve durata, ma il suo compito fu assunto dall'apposito Ufficio istituito presso la Congregazione per l'Educazione Cattolica in data 1° marzo 1968 a norma della Costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*.

La mole di lavoro svolto è stata effettivamente grande e soprattutto di grande valore: un lavoro fatto, per così dire, a tappe, che a tutt'oggi ha portato alla elaborazione di quattro documenti riguardanti tematiche specifiche ritenute più urgenti in attuazione delle precise indicazioni della Dichiarazione conciliare.

Non è possibile, neppure in breve, riassumerne il contenuto; ma dobbiamo rilevare la grande utilità che essi hanno avuto, e continuano ad avere, negli ambienti educativi e in particolare nelle scuole cattoliche e tra gli educatori cristiani delle più svariate istituzioni scolastico-educative di tutti i Paesi. Loro caratteristica fondamentale è quella di essere fedeli interpreti degli insegnamenti conciliari e perspicaci conoscitori delle istanze emergenti dalla società e dal mondo giovanile in relazione ai problemi dell'educazione cristiana.

Eccone i titoli con una brevissima motivazione:

a) La Scuola Cattolica

Negli anni seguiti al Concilio, contrassegnati, come abbiamo visto, da vivaci inquietudini e contestazioni, si sentiva l'esigenza di offrire gli opportuni chiarimenti sulla natura e finalità della Scuola Cattolica e sui servizi che essa ha reso e deve continuare a rendere alla Chiesa e alla società civile nelle presenti circostanze storiche. In quegli anni si sentivano voci, fuori e dentro la Chiesa, che impugnavano la scuola cattolica come istituzione inopportuna e inattuale. Si obiettava, per esempio, che la scuola cattolica tenta di strumentalizzare una istituzione culturale umana per scopi religiosi, confessionali con finalità di proselitismo. Le si rimproverava anche di essere isolata dalla società, incapace di dialogare con le corrispondenti istituzioni civili e col mondo della cultura profana e pluralista, essendo suo scopo principale quello di istruire ed educare gli alunni secondo una dottrina predeterminata.

Il documento in questione, pubblicato nel 1977 dopo lungo lavoro di analisi…

... fu la risposta documentata e precisa a queste critiche e incomprensioni, riaffermando la legittimità e la validità della scuola cattolica anche e soprattutto nell'odierno pluralismo culturale, di cui anzi la sua presenza, in quanto libera istituzione, è espressione significativa. All'interno della comunità cristiana il documento ricorda che „la scuola cattolica rientra nella missione salvifica della Chiesa e particolarmente nell'esigenza dell'educazione alla fede" (9) ed è quindi uno strumento di capitale importanza nel lavoro di evangelizzazione del mondo giovanile. Ancora oggi, a distanza di quasi 20 anni, il documento costituisce un punto di riferimento valido per tutte le scuole cattoliche e per quanti vogliano meglio comprenderne l'identità e la missione nella società e nella Chiesa.

b) Il laico cattolico testimone della fede nella scuola

Un altro fenomeno che ha influito profondamente sulla scuola cattolica negli anni dopo il Concilio è stato la drastica diminuzione delle vocazioni religiose e sacerdotali, per cui varie comunità religiose sia maschili che femminili, impegnate nell'apostolato scolastico, sono state costrette ad abbandonarlo per mancanza di personale a ciò destinato.

C'era anche la comprensibile attrattiva di altre forme di apostolato apparentemente più urgente per andare incontro alle necessità della gente, soprattutto dei più poveri ed emarginati e nei Paesi del Terzo Mondo.

Un vero pericolo per l'apostolato educativo nelle istituzioni scolastiche, nelle quali andava crescendo in forma sempre più consistente il numero di educatori e docenti laici.

D'altra parte la valorizzazione operata dal Concilio nei riguardi del laicato invitava a concrete applicazioni della presenza dei laici in forme di apostolato coerenti con la loro condizione laicale. Di qui l'urgenza di approfondirne gli aspetti più salienti, offrendo indicazioni pastorali a tutta la Chiesa e, in particolare, ai responsabili delle istituzioni scolastiche. Ne nacque il documento relativo, sempre per iniziativa della Congregazione per l'Educazione Cattolica, pubblicato nell'ottobre del 1982 ed accolto con grande interesse non solo dalle scuole cattoliche, ma anche dalle associazioni professionali di insegnanti cattolici, che ne fecero un punto di riferimento per il rinnovamento del loro impegno educativo alla luce dei principi evangelici e degli insegnamenti del Concilio, di cui il documento è fedele interprete.

c) Orientamenti educativi sull'amore umano

La dichiarazione conciliare esigeva esplicitamente che „i fanciulli e i giovani... debbano anche ricevere, man mano che cresce la loro età, una positiva e prudente educazione sessuale" (1). Sin dal 1969 il nuovo ufficio per le scuole fu interessato al problema della cosiddetta „educazione sessuale".

Da varie parti infatti giungevano alla Congregazione proteste e appelli di genitori e altri educatori, preoccupati per metodi e testi impiegati nelle scuole circa questo aspetto dell'educazione. In sostanza occorreva far luce sulla formula piuttosto equivoca di „educazione sessuale".

Interpretata secondo il Concilio e lo spirito dell'educazione cristiana, la formula significa educazione alla castità ed all'amore nella luce del Vangelo...

...con assoluto rispetto della dignità della persona umana, nel quadro di una educazione integrale cristiana, sostenuta dagli aiuti della grazia. Un'ampia consultazione ha impegnato Vescovi, istituti religiosi, organizzazioni educative, Conferenze episcopali, Commissioni miste dei Dicasteri romani. La cosa non deve meravigliare, trattandosi di documenti che hanno per orizzonte tutta la Chiesa. L'attesa di questa consultazione non fu infruttuosa, perché nel frattempo il Magistero pontificio svolse un ampio insegnamento sulla famiglia, sul significato umano e cristiano della sessualità, sull'educazione delle giovani generazioni alla castità e all'amore. Una scorsa ai temi trattati dal documento è sufficiente a dimostrare come l'argomento fosse stato trattato con senso di grande responsabilità collocandosi nel quadro generale dell'educazione cristiana e facendo appello a tutte le persone ed enti responsabili nel promuoverla.

d) La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica

L'ultimo documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica, pubblicato nel 1988, riprende un punto nevralgico della scuola cattolica nel mondo moderno, cioè la sua identità squisitamente caratterizzata dalla missione evangelizzatrice.

È noto che la scuola cattolica gode di una buona reputazione sia per il livello dell'insegnamento e serietà di studi, sia per l'ordine e la disciplina che la contraddistinguono, sia per i buoni rapporti tra insegnanti, alunni e loro famiglie.

E questi sono tra i motivi principali per cui viene scelta dalle famiglie. Tutto ciò, però, per quanto positivo, risulta alquanto riduttivo in relazione alla finalità principale della scuola cattolica come luogo di evangelizzazione, in cui la dimensione religiosa dovrebbe essere in primo piano non solo nelle intenzioni, ma anche nel concreto dinamismo dell'attività educativa.

Per agevolare questo impegno ecco il documento sulla dimensione religiosa dell'educazione, che costituisce una sorta di „guida pratica" per gli educatori e i docenti della scuola cattolica con opportune indicazioni circa la valenza religiosa delle discipline scolastiche e suggerimenti concreti di carattere didattico e pedagogico. Particolarmente utile la sintesi finale sul processo formativo, che mette in rilievo l'urgenza del dinamismo progettuale nell'attività scolastico-educativa.

C'è da chiedersi ora, alle soglie del Terzo Millennio, quale incidenza abbia ancora la Dichiarazione conciliare in una società con problematiche

socio-culturali, politiche, religiose e pedagogiche notevolmente mutate e complesse.

La cosiddetta „condizione giovanile" presenta caratteristiche ben diverse da quelle di 30 anni fa, anche se nella fascia di età e nella classe sociale maggiormente presente nelle scuole cattoliche i mutamenti sono meno percettibili. Occorre aggiungere, però, che non tutti i cambiamenti intervenuti sono di segno negativo, anzi di fronte ad una diffusa indifferenza su quei valori che sembrano lontani dalla quotidiana esperienza, siano essi di natura religiosa o socio-politica, si registra tra molti giovani un'attenzione positiva per tutto ciò che si muove sul piano della concretezza. Valori come la pace, la famiglia, l'amicizia, la solidarietà, il lavoro, il volontariato, la carità come aiuto ai bisognosi, la religione rivolta al bene del prossimo, risultano prioritari rispetto ad altri nelle preferenze dei giovani

In questo contesto, appena abbonato, del quale esistono perspicaci ed approfondite analisi effettuate con intenti investigativi di taglio sociologico, pedagogico o religioso, ci sembra che la Gravissimum Educationis *non abbia perduto per nulla la sua validità, soprattutto per quella „provvidenziale" scelta di „principi fondamentali", che conservano il loro valore ben al di là dei contingenti mutamenti socio-culturali.*

Se mai c'è da chiedersi come vanno letti, oggi, quei principi e come vanno applicati per la soluzione dei problemi emergenti nella nostra società. È un problema di strategia pedagogica, che deve essere affrontato dagli educatori con la dinamica della progettualità già additata dalla *Gravissimum Educationis*, laddove invita tutte le scuole a „conformarsi al disegno tracciato per la scuola cattolica, tenendo presente la varietà delle situazioni locali", e sviluppata convenientemente dai successivi documenti ecclesiali sopra indicati.

Proprio su questo dinamismo progettuale vorrei richiamare l'attenzione dei responsabili delle scuole cattoliche nell'esercizio della loro funzione direttiva o docente, con la piena partecipazione delle famiglie e delle altre realtà ecclesiali e sociali del territorio, sì da formare un'autentica comunità educativa, dove non solo gli alunni, ma tutti i suoi membri possano percorrere il loro processo formativo alla luce dei valori evangelici. Credo che solo in questo modo le scuole cattoliche possano rispondere pienamente alla loro missione educativa nello spirito della nuova evangelizzazione. Lo stesso dicasi, con i dovuti adattamenti, delle altre istituzioni educative universitarie, cui è diretta la *Gravissimum Educationis*.

In questa prospettiva non e difficile individuare gli ampi spazi di applicazione dei principi dichiarati nella Gravissimum Educationis, *alcuni dei quali sono ancora in un „futuro ideale", che stenta a diventare „presente storico" in molte parti del mondo.*

Tentiamone un elenco sommario:

1. Diritto inalienabile all'educazione di tutti gli uomini di qualunque razza, condizione ed età. Dappertutto viene affermato, ma non altrettanto attuato e rispettato; molti Paesi preferiscono altre priorità politiche nell'ottica del „potere", che spesso producono ignoranza, violenza e morte.
2. Piena libertà della Chiesa ad istituire scuole senza ostacoli o discriminazioni frapposte dai pubblici poteri. Dopo il tramonto dei totalitarismi marxisti, quante difficoltà ancora in Paesi „liberali" per una effettiva valorizzazione delle istituzioni educative cattoliche!
3. Libertà delle famiglie di scegliere la scuola per i propri figli senza condizionamenti economici, provenienti da legislazioni inadeguate o avverse. Il monopolio scolastico di molti Stati, non proclamato, ma ancora praticamente attuato, contraddice apertamente a questa libertà primaria.
4. Superamento della scuola-istruzione per una piena realizzazione della scuola-educazione. È un traguardo già additato da molti, ma ancora nell'orizzonte dei sogni per l'inadeguatezza di persone e strutture in molte parti del mondo.
5. Vocazione e missione educativa degli insegnanti al di là della pur indispensabile competenza professionale. È una prospettiva che, se assume valore di testimonianza di fede per i docenti cristiani, è aperta a tutti gli ambienti educativi di qualunque ispirazione per la nobiltà stessa dell'educazione finalizzata, alla crescita della persona umana.
6. Passaggio da scuola-istituzione a scuola-comunità con la responsabile partecipazione di famiglie, insegnanti, associazioni culturali, civiche e religiose... È la svolta storica additata dalla *Gravissimum Educationis*, accolta da molte legislazioni scolastiche, ma ancora ben lontana dall'essere una compiuta realtà.
7. Adeguato insegnamento morale e religioso in tutte le scuole, tenendo conto del pluralismo culturale esistente nella società moderna e garantendo la giusta libertà religiosa delle famiglie e degli alunni. Realtà diverse e spesso contrastanti sollecitano coerenti iniziative sociali e pubbliche su questo delicato problema.
8. Ambiente comunitario scolastico permeato dello spirito evangelico di libertà e carità: è l'ambiente ideale delle scuole cattoliche. Se ne parla molto, ma gli spazi di applicazione concreta sono ben lontani dall'essere riempiti; quanta strada ancora da percorrere!

9. Collocazione „ecclesiale" delle scuole cattoliche e azione di promozione e sostegno da parte della comunità cristiana. Un discorso ancora aperto con un dialogo incerto e titubante. Vincere reciproche resistenze e incomprensioni risulta sempre più urgente.

10. Doveri degli insegnanti nelle scuole cattoliche, loro preparazione, testimonianza, valorizzazione pastorale, con tutti i problemi annessi e connessi: un campo sterminato di lavoro!

Ci fermiamo a questo „decalogo", lasciando aperta la strada per ulteriori integrazioni in una prospettiva di rinnovata attenzione operativa e pastorale, che ci richiama alla missione educativa come ad uno degli impegni prioritari della Chiesa nella nuova evangelizzazione.

Quest'ultima riflessione ci viene dallo stesso Santo Padre Giovanni Paolo II, instancabile animatore dell'apostolato tra i giovani, che nel suo alto magistero ha sottolineato sempre con vigore l'urgenza pressante del ministero educativo nella scuola alla luce degli insegnamenti conciliari e, in particolare, della *Gravissimum Educationis*.

Riassumere, sia pure brevemente, gli interventi del Papa su questo tema non è impresa semplice...

Incontri ufficiali con Capi di Stato, uomini politici, ambasciatori, Conferenze episcopali, celebrazioni di Convegni internazionali o nazionali, udienze concesse a Congregazioni religiose impegnate nell'apostolato educativo, o a Enti e Associazioni professionali di personale insegnante, incontri con giovani seminaristi, studenti o scolaresche nelle più disparate circostanze, ricorrenze varie... hanno offerto al Santo Padre l'occasione di esprimere la sua viva sollecitudine e di svolgere il suo alto magistero sul tema dell'educazione e sulla sua profonda incidenza non solo per la formazione delle singole persone, ma anche per la nuova evangelizzazione del mondo giovanile e per il progresso dell'intera società.

Tutte le problematiche educative sono state oggetto del magistero pontificio nei vari interventi, ma se dovessimo sottolineare, in ordine di priorità, quali sono i punti salienti connessi con Gravissimum Educationis*?*

Il compito è veramente arduo! Tuttavia, essi potrebbero essere sintetizzati così:

1. L'educazione è atto di amore, che si può realizzare pienamente in un clima di libertà e verità; genitori, educatori, docenti... ne devono essere

consapevoli per svolgere con coerenza la loro missione di cooperatori dell'atto creativo di Dio.

2. Nel vasto tema della evangelizzazione e della missione affidata alla Chiesa per l'educazione della gioventù, occupano un posto di primo piano le scuole cattoliche: dalla comunità ecclesiale e specialmente dai responsabili della loro gestione esse devono essere „custodite come la pupilla degli occhi", trattandosi di „un grande e impareggiabile servizio della Chiesa".

3. La libertà di educazione, che è diritto inalienabile dell'uomo, deve essere garantita in ogni Paese da un'adeguata legislazione, che consenta la libera scelta della scuola da parte dei genitori, senza discriminazione di qualsiasi genere.

È sempre arduo concludere un cammino aperto, com'e quello dell'educazione, che va di pari passo col cammino dell'uomo.

È vero e la mia non è, quindi, una conclusione, ma un auspicio quello che intendiamo esprimere ora, dopo aver fatto alcune brevi riflessioni sulla *Gravissimum Educationis* a trent'anni dalla sua pubblicazione. La realtà cui il documento conciliare è diretto è certamente mutata in questo periodo, ma gli obiettivi della *Gravissimum Educationis* restano validi ancora oggi: educare la persona umana alla luce dei principi evangelici, partendo dai grandi valori umani, che sono alla base del vivere civile.

L'attuale contesto socio-culturale, contrassegnato dal pluralismo razziale e religioso diffuso anche nei Paesi di antica tradizione cristiana, pone problemi nuovi alla scuola cattolica, che meritano una particolare attenzione non solo da parte degli educatori in situazione, ma anche da parte dei responsabili della „politica educativa cattolica mondiale". Una „rilettura" aggiornata dei principi fondamentali della *Gravissimum Educationis* potrebbe dare nuovo slancio agli educatori della scuola cattolica nelle varie parti del mondo e valorizzare ancor più questo „impareggiabile servizio alla Chiesa" nello spirito e nel dinamismo pastorale della Nuova Evangelizzazione.

DE CE EVANGHELISTUL IOAN NU DESCRIE EXORCISMELE LUI ISUS?

Pr. Ariel Álvarez Valdés,
Argentina

Minuni impresionante

Dintre toate minunile pe care le făcea Isus, cele mai interesante şi spectaculoase erau exorcismele, adică vindecările de persoane care se pare că aveau în ele un duh necurat.

Evangheliile au păstrat relatarea a şase dintre ele: acela al posedatului din Cafarnaum (*Mc* 1,23-28), al posedatului din Gherasa (*Mc* 5,1-20), al fiicei unei femei siro-feniciene (*Mc* 7,24-30), al unui tânăr epileptic „cu un duh mut" (*Mc* 9,14-27), al omului mut (*Mt* 9,32-34) şi al posedatului orb şi mut (*Mt* 12,22).

Pe lângă aceste relatări particulare, există în Evanghelii şi alte rezumate generice care îl arată pe Isus vindecând pe îndrăciţi. De exemplu: „Când s-a înserat, după ce a apus soarele, i-au adus la el pe toţi bolnavii şi posedaţii de diavol… El a vindecat pe mulţi care sufereau de diferite boli şi a alungat mulţi diavoli" (*Mc* 1,32-34); „Şi a mers prin toată Galileea, predicând în sinagogile lor şi alungând diavolii" (*Mc* 1,39); „Deoarece vindecase pe mulţi, toţi cei care aveau vreo boală cădeau în faţa lui şi strigau: «Tu eşti Fiul lui Dumnezeu!» Dar el le poruncea cu hotărâre să nu-l facă cunoscut" (*Mc* 3,10-12).

Şi parabolele lui Isus vorbesc despre exorcisme. Astfel, cu o anumită împrejurare le spuse cărturarilor şi fariseilor: „Când duhul necurat iese dintr-un om, umblă prin locuri fără apă căutând odihnă, dar nu o găseşte. Atunci îşi spune: «Mă voi întoarce la casa mea din care am ieşit». Venind, o găseşte nelocuită, măturată şi pusă în ordine. Atunci merge şi aduce cu el alte şapte duhuri mai rele decât el şi, intrând, locuieşte acolo; iar starea de pe urmă a omului aceluia devine mai rea decât cea dintâi. Aşa va fi şi cu această generaţie rea" (*Mt* 12,43-45).

Un răspuns dat vulpoiului

Vedem, deci, că Evangheliile păstrează o amintire clară a exorcismelor lui Isus în trei moduri distincte: în relatări, în rezumate şi în parabole. Păstrează chiar şi câteva spuse de-ale sale referitoare la exorcisme, de

exemplu atunci când a declarat: „Nimeni nu poate să intre în casa unui om puternic [diavolul] şi să-i jefuiască avuţia dacă, mai întâi, nu-l leagă pe cel puternic [precum făcea Isus cu exorcismele]; atunci îi va jefui casa" (*Mc* 3,27).

Însă faima lui Isus ca exorcist nu apare doar în Evanghelii. Şi cartea *Faptele Apostolilor* aminteşte de aceasta. De exemplu atunci când Petru, în cateheza ţinută centurionului Corneliu şi familiei sale, le spune că Isus „a trecut făcând bine şi vindecându-i pe toţi cei care erau stăpâniţi de diavol" (*Fap* 10,38), ca şi cum acest lucru ar rezuma întreaga sa activitate.

Un indiciu al importanţei sale îl aflăm în faptul că Irod Antipa, guvernatorul Galileei, căuta să-l ucidă pe Isus tocmai pentru exorcismele pe care le făcea. Pentru aceasta, atunci când i se aduce la cunoştinţă lui Isus, el le spune: „Mergeţi şi spuneţi acelui vulpoi: Iată, eu alung diavoli şi săvârşesc vindecări astăzi şi mâine, iar a treia zi voi sfârşi" (*Lc* 13,31-33).

Funcţia de exorcist era atât de caracteristică lui Isus încât unii autori cred că a fost cea care l-a făcut faimos la început în localităţile din Galileea.

Şi trecutul Mariei?

Pentru toate acestea, apare straniu să observăm că *Evanghelia după sfântul Ioan* păstrează o tăcere absolută asupra exorcismelor lui Isus. Nu include nici măcar o singură relatare, nici o frază, nici un cuvânt, nici o vorbă care ar putea să dea de înţeles că Isus ar fi făcut exorcisme în viaţa sa. De ce le-a eliminat? De ce nu a vrut să le povestească?

Autorii au propus diferite soluţii. Prima şi cea mai simplă este aceea de a crede că autorul celei de-a patra Evanghelii nu le-a cunoscut. Pentru că în timp ce primele trei Evanghelii (Matei, Marcu şi Luca) povestesc multe minuni ale lui Isus, Ioan povesteşte doar şapte, ca şi cum numai despre acestea ar fi auzit şi nimic mai mult.

Însă această ipoteză cade pentru faptul că, la sfârşitul Evangheliei, autorul însuşi scrie: „Isus a mai făcut înaintea discipolilor şi multe alte semne, care nu sunt scrise în cartea aceasta" (20,30). Prin urmare, autorul ştia că Isus a făcut multe alte minuni în afară de cele şapte. Şi cele mai populare şi răspândite erau, fără îndoială, exorcismele, chiar mai mult decât transformarea apei în vin, sau învierea lui Lazăr, pe care doar el le povesteşte şi nimeni altul. Pe de altă parte, vedem că Maria Magdalena este un personaj important în cea de-a patra Evanghelie. Nu a aflat Ioan niciodată de tradiţia veche, conform căreia Isus alungase din ea şapte diavoli? (*Lc* 8,2; *Mc* 16,9).

Toate acestea fac inacceptabilă explicaţia că Ioan nu cunoştea exorcismele înfăptuite de Isus.

Oraş fără posedaţi

Un al doilea motiv propus este acela că, în timp ce în celelalte trei Evanghelii Isus îşi petrece aproape tot timpul în Galileea, în cea de-a patra Evanghelie Isus se află aproape întotdeauna în Ierusalim, Cetatea Sfântă, a cărei puritate era păstrată cu multă grijă şi unde era greu de întâlnit posedaţi. Aceştia se întâlneau mai curând în interiorul ţării. Pentru acest motiv Ioan nu are ocazia de a relata exorcisme.

Însă deşi e clar că Evanghelia lui Ioan îl situează aproape întotdeauna pe Isus în Ierusalim, dintre cele şapte minuni pe care le relatează, patru au loc în Galileea: transformarea apei în vin (2,1-12), vindecarea fiului funcţionarului regal (4,43-54), înmulţirea pâinilor (6,1-15) şi umblarea lui Isus pe apă (6,16-21). Aşadar, ar fi putut să povestească şi vreun exorcism făcut în Galileea.

Nu credea în spirite

A treia explicaţie care a fost dată acestei enigme este că Ioan, autorul celei de-a patra Evanghelii, era un ex-saduceu convertit la creştinism, iar saduceii formau un grup religios iudeu care nu credea în demoni, nici în spirite, nici în îngeri (*Mc* 12,18; *Fap* 23,8) astfel încât, convertindu-se la creştinism, acest ex-saduceu nu a voit să relateze exorcismele lui Isus pentru că el nu credea în ele.

Însă şi această soluţie ingenioasă este dezminţită de Evanghelie însăşi, întrucât tocmai ea afirmă de patru ori că duşmanii lui Isus îl considerau pe el un posedat. De exemplu, atunci când Isus spune că el şi Dumnezeu sunt una, iudeii înfuriaţi exclamă: „Ai diavol” (7,20). Când Isus spune că el vine de la Dumnezeu, ei repetă: „Nu spunem noi bine că ai diavol?” (8,48). Atunci când Isus spune că cine îl ascultă nu va muri în veci, îi răspund: „Acum suntem siguri că ai diavol” (8,52). Iar la finalul discursului despre Bunul Păstor, mulţi spuneau: „Are un diavol şi delirează. De ce-l ascultaţi?” (10,20).

Evanghelistul Ioan nu neagă, deci, posibilitatea posedării demoniace. Ceea ce ignoră e că Isus ar fi vindecat-o vreodată. Însă, de ce? Ce motiv puternic l-a determinat să ţină sub tăcere ceva atât de cunoscut şi de răspândit din viaţa lui Isus?

O lucrare periculoasă

Există o a patra explicaţie, care este cea mai probabilă dintre toate. Conform acesteia, motivul pentru care Ioan a suprimat exorcismele din Evanghelia sa e că acestea i-au creat multe probleme lui Isus.

De fapt, Isus a dat mare importanță vindecării posedaților de-a lungul vieții sale publice, după cum am văzut din cantitatea mare de relatări evanghelice referitoare la această temă. De ce? Pentru că aceşti bolnavi ciudați erau persoane marginalizate, excluse din sistemul social, perturbate de multe ori din cauza inegalităților sociale, a foamei, a climatului constant de violență şi a distrugerii familiilor în zonele rurale.

Aceste aspecte ale posesiei, care astăzi sunt greu de înțeles pentru noi, ne ajută să înțelegem mai bine sensul exorcismelor şi explică de ce Isus le dedica atâta timp şi de ce nu a încetat niciodată să le înfăptuiască. Prin intermediul eliberării posedaților şi al reintegrării lor sociale, Isus arăta ceea ce se petrecea în inima istoriei: împărăția lui Dumnezeu venea în lume. El însuşi a învățat aceasta: „Dacă eu scot diavolii cu Duhul lui Dumnezeu, împărăția lui Dumnezeu a ajuns cu adevărat la voi” (*Mt* 12,28).

Prin urmare, exorcismele dezvăluie mai bine decât orice altă acțiune a lui Isus împlinirea planului său: o lume unde să nu fie oprimare, nici suferințe, nici excluşi şi reintegrarea socială a acelora pe care nedreptatea, inegalitățile şi alte tensiuni sociale i-a lăsat la marginea sistemului.

Cu un inel în nas

Însă vindecarea posedaților avea o mare problemă: era legată de magie. În vremea lui Isus mulți iudei făceau exorcisme, prin intermediul unor rituri magice şi formule ezoterice. De exemplu, obişnuiau să apropie de nasul celui posedat un inel învelit în ierburi şi, după ce pronunțau incantații secrete care se considerau provenind de la regele Solomon, îl făceau pe cel bolnav să cadă la pământ, în timp ce diavolul ieşea fiind aruncat prin orificiile nazale şi era introdus într-o oală sau o farfurie plină cu apă. Erau practici atât de extravagante şi sugestive, încât lumea credea că doar Satana putea să dea puterea de a le face.

Isus, când a început să realizeze vindecările sale, a suprimat toate riturile ciudate ale exorciştilor iudei şi doar printr-o poruncă sau printr-un cuvânt îi vindeca pe cei posedați, arătându-şi astfel superioritatea sa față de vindecătorii iudei. Însă, în ciuda a toate, nu a putut îndepărta bănuielile pe care activitatea sa le trezea. Pentru aceasta, vedem că uneori auditoriul său, în loc să se bucure, se speria; cum s-a întâmplat atunci când l-a vindecat pe posedatul din Gherasa „şi i-a cuprins frica” (*Mc* 5,15). Alte ori, confundându-l cu un mag puternic, unii vindecători foloseau numele de „Isus” drept cuvânt magic pentru a alunga diavolii; într-o zi, discipolii s-au întâlnit cu unul dintre ei (*Mc* 9,38).

În cele din urmă, Isus nu a putut evita ca duşmanii săi să-l creadă un mag, aliat al Satanei şi să-l acuze că alungă duhurile cu puterea lui Beelzebul,

căpetenia diavolilor (*Mc* 3,22). Chiar i-au pus lui Isus umilitoarea poreclă de „Beelzebul” (*Mt* 10,25).

Magie importată din Egipt

Multă lume, aşadar, a interpretat în mod greşit exorcismele realizate de Isus. În felul acesta, intenția lor, care era aceea de a anunța sfârşitul oprimării şi a oricărei excluderi sociale, a rămas total anihilată.

După moartea sa, ideea că Isus a fost un mare mag nu a dispărut; din contră, s-a extins în toate părțile, până într-acolo încât primii creştini au trebuit să înfrunte critica a numeroase sectoare care îl acuzau pe Isus că ar fi practicat vrăjitoria. Astfel, Iosif Flaviu, un faimos scriitor iudeu din secolul I, notează că Isus era un „făcător de lucruri extraordinare”. *Talmudul*, carte sacră a evreilor, îl acuză de practicare a magiei, instigare la idolatrie şi înşelare a poporului. Celsus, un filozof grec din secolul al II-lea, susținea că Isus a învățat în Egipt arta magiei. S-a găsit chiar un vechi papirus grec de magie, cu numele de „Isus” ca formulă magică folosită la exorcisme. Pentru acest motiv, Iustin, un creştin martir din secolul al II-lea, se plângea că „au îndrăznit să-l numească mag pe Isus”.

În felul acesta, imaginea lui Isus a rămas în mod iremediabil afectată datorită exorcismelor sale.

Pentru a elimina suspiciunile

În fața acestor circumstanțe, este uşor să înțelegi de ce cea de-a patra Evanghelie a considerat că un Isus exorcist nu era lucrul cel mai bun de prezentat lectorilor. Acuzațiile de satanism, vrăjitorie şi magie aduse împotriva lui şi, de asemenea, împotriva discipolilor săi, se cuibăriseră în mintea multora. E de ajuns să se citească, de exemplu, cartea *Faptelor Apostolilor* unde atât Petru cât şi Paul sunt numiți „magi” pentru minunile pe care le realizau (*Fap* 8,14-24; 19,11-17). Pentru aceasta, deşi evanghelistul nu ignora exorcismele pe care Isus le făcuse, a preferat să le omită pentru a evita posibila confuzie sau scandalul printre lectorii săi.

Pe lângă aceasta însă, au mai fost şi alte două motive care au influențat decizia evanghelistului Ioan de a elimina exorcismele lui Isus.

Primul este că Ioan avea despre Isus o idee mult mai elevată decât celelalte trei Evanghelii. Ioan a fost singurul evanghelist care a ajuns să înțeleagă că Isus era egal cu Dumnezeu (*In* 10,30), că acționa ca Dumnezeu (*In* 5,19) şi că venea de la Dumnezeu (*In* 1,14). Această noțiune despre Isus a fost decisivă pentru eliminarea exorcismelor: față de un astfel de Isus nu se putea avea nici cea mai mică urmă de suspiciune că ar fi practicat magia sau ar fi fost în cârdăşie cu Satana.

Arderea papirusurilor

Al doilea motiv pentru a elimina relatarea exorcismelor este locul unde a fost redactată Evanghelia. Conform experţilor, aceasta a fost scrisă în oraşul Efes. Acesta era, în antichitate, un centru faimos pentru activităţile sale oculte.

Ştim că în secolul I acest oraş era un furnicar de vrăjitori, astrologi, mediumi, ghicitori şi magi. Pentru a ne face o idee, să ne întoarcem la cartea *Faptele Apostolilor*. Acolo se povesteşte că atunci când sfântul Paul a ajuns la Efes s-a hotărât să deschidă o şcoală pentru a învăţa cuvântul lui Dumnezeu şi, timp de doi ani, a predicat. Auzindu-l, multă lume s-a convertit „şi veneau şi îşi mărturiseau în public faptele lor. Un mare număr dintre cei care practicaseră magia şi-au adus cărţile şi le-au ars înaintea lor. S-a calculat preţul lor: se ridica la 50.000 de monede de argint" (*Fap* 19,18-19).

Cărţile pe care aceşti magi şi vrăjitori le-au ars erau suluri de pergament care conţineau incantaţii, imprecaţii şi formule pentru a alunga spiritele. Monedele la care face aluzie textul erau probabil drahme de argint greceşti iar o drahmă de argint echivala aproximativ cu plata unei zile de muncă. Deci 50.000 de salarii s-au făcut scrum în acea zi în piaţa din Efes! Aceasta ne ajută să ne facem o idee de cât de răspândite erau practicile magice în acel oraş şi atracţia enormă pe care o exercitau în oameni.

Într-un astfel de ambient, excitat de magie şi sedus de vrăjitorie şi incantaţie, prezentarea unui Isus exorcist ar fi dăunat imaginii sale de Fiu al lui Dumnezeu. Pentru aceasta, autorul celei de-a patra Evanghelii a preferat să facă abstracţie de exorcisme.

Magie şi religie

Atunci când sfântul Ioan şi-a scris Evanghelia sa, cunoştea exorcismele realizate de Isus. Ba chiar nu putea să ignore că a fost una dintre activităţile sale mai faimoase, mai mult chiar decât parabolele şi învăţăturile sale. Însă ştia şi că această lucrare a sa a fost rău interpretată şi că mulţi ajunseseră să-l confunde pe Isus cu un mag. De aceea, pentru a evita ca lectorii săi să comită aceeaşi eroare, a preferat să tacă referitor la exorcisme şi să povestească în locul lor alte minuni mai apreciate, precum înmulţirea pâinilor, transformarea apei în vin, sau învierea lui Lazăr.

Ioan ştia că magia este periculoasă. Are o mare asemănare cu religia, însă este tocmai contrariul: este coruperea ei. Magia face să se creadă că anumite rituri sau ceremonii au putere prin ele însele (*Mt* 7,21-23), că e de ajuns să se realizeze anumite practici sau să se pronunţe nişte formule pentru ca să fim deja în contact cu Dumnezeu. Magia ne face să repetăm nişte rituri automatiste. Credinţa ne face să descoperim noutatea lui Dumnezeu

în fiecare zi. Magia provoacă dependenţă şi teamă. Credinţa aduce eliberare şi entuziasm.

Mulţi creştini se consideră profund credincioşi, însă, în realitate, amestecă credinţa lor cu magia. Ei cred că, întrucât asistă la un act de cult, pronunţă rugăciuni sau poartă medalii şi scapulare au ajuns la întâlnirea cu Dumnezeu. În schimb nu caută să-şi schimbe inima, nici să-şi îmbunătăţească viaţa, nici să se perfecţioneze în slujirea faţă de aproapele.

Sfântul Ioan, în Evanghelia sa, a făcut ceea ce a putut pentru ca să nu credem într-un astfel de Cristos. Să nu-l dezamăgim.

FONDAMENTI RELIGIOSI E LAICI DELLA DEMOCRAZIA

Vittorio Possenti
Università di Venezia

L'ascesa della democrazia

Da un secolo non vi è forse tema così frequentato e perfino usurato come quello della democrazia e dei suoi fondamenti. Kelsen osservava:

> Per seguire la moda politica, si pensa di dover usare la nozione di democrazia – di cui si è abusato più di ogni altra nozione politica – per tutti gli scopi possibili e in tutte le possibili occasioni, tanto che essa assume i significati più diversi, spesso fra di loro assai contrastanti[1].

Vi è una ragione persuasiva perché ciò sia accaduto: l'evento forse più decisivo del XX secolo è stato l'ascesa della democrazia, un fenomeno considerato di maggiore portata rispetto alla sanguinosa realtà dei totalitarismi da un autore come A. Sen in *La democrazia degli altri*[2]. In effetti i totalitarismi sono finiti, mentre la democrazia è in cammino, e forse stiamo procedendo oltre la sua terza ondata, avvenuta negli anni '70 e '80 del secolo scorso, verso una quarta. Ciò rende sensato esplorare la crescente diffusione della democrazia per registrarne il cammino e anticiparne il domani: sarà quello che N. Bobbio prefigurava in un noto libro di 20 anni fa (*Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*)? O invece dovremmo riconsiderarne vari aspetti in rapporto ai molti mutamenti da allora intervenuti? In questo processo appare indispensabile l'apporto della filosofia politica, tanto più che a dispetto della aumentata estensione della democrazia la sua cultura appare da tempo in serie difficoltà nel raggiungere una sufficiente armonia fra persona e comunità.

Ormai superato il rischio di porre la collettività come fine ultimo, dottrina e prassi della democrazia non hanno per ora oltrepassato il rischio opposto che pone l'individuo isolato sopra tutto il resto: fra i pericoli della democrazia prossima futura si annovera quello di un'esplosione dell'individualismo che vanifichi ogni bene comune e adeguati spazi di mutua comprensione, in conseguenza della rottura dell'equilibrio fra i principali elementi di una società politica, ossia mercato e amministrazione, solidarietà sociale, azione

[1] *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1984, 37.

[2] „Fra tutti gli eventi del XX secolo non ho avuto in fondo alcuna difficoltà a scegliere quello per me decisivo: l'ascesa della democrazia", A. Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano 2004, 45.

orientata ai valori, al dialogo e al mutamento responsabile di noi stessi come appartenenti ad una società. Ciò implica che la democrazia non sia ridotta ad un insieme di regole procedurali ma includa cultura e forme di vita comune.

Riemerge il problema di scandagliare i fondamenti migliori per la democrazia, la cultura che meglio le consenta di fiorire, le origine storiche e insieme ideali da cui dovrebbe tuttora trarre nutrimento. Non cerchiamo in primo luogo un elenco delle principali definizioni della democrazia, quale ad esempio quello prodotto da Giovanni Sartori nel libro *Democrazia e definizioni* del 1957, che nonostante il rilievo esamina un poco in vitro il tema. La democrazia non è un concetto puro, ma impuro nel senso che contrae e ha contratto alleanza con molte culture, alcune più, altre meno idonee alla formazione di un ethos democratico. Impuro significa anche che non è possibile definire la democrazia in un *vacuum* indipendente dalla storia e dal contesto sociale e culturale, e che dunque riveste rilievo domandare sulle „radici" della democrazia.

Fondamenti della democrazia

La ricerca dei fondamenti della democrazia si può condurre tanto su piano storico, valutando gli apporti dell'idea liberale, dell'illuminismo, del pensiero cristiano, quanto su piano concettuale, ricercando quali siano oggi e domani le giustificazioni migliori della democrazia: le due vie non sono opposte ed anzi in genere l'una sostiene l'altra. Qui mi volgerò in specie alla seconda, cercando la miglior cultura che possa supportare la vita democratica, osservando che in prima battuta è bene parlare dei fondamenti razionali, morali, antropologici della democrazia senza ulteriori aggettivi. Successivamente si potranno valutare le diverse origini e i vari influssi di matrice religiosa, razionalistica, illuministica, dove potrà accadere di rinvenire sorprendenti cambi di prospettiva e scambi delle maschere. Si ponga mente all'idea di laicità che è di matrice cristiana per l'origine, sebbene da tempo in vari contesti culturali abbia in parte mutato senso e sia considerata un assunto che non ha più nulla a che vedere col cristianesimo.

I principi del governo democratico fanno parte di quelli del buon governo politico, e lo qualificano ulteriormente. Sono principi del governo democratico l'uguaglianza, il flusso dell'autorità dal basso verso l'alto, la non-discriminazione, la rappresentanza, mentre fanno parte del secondo il nesso stretto fra autorità e bene comune, il governo in vista del bene comune e non dell'interesse privato, la libertà, la giustizia, la regola della legge, l'esistenza di principi che non dipendano dalla volontà dello stato o del potere (diritto naturale). Esiterei a ravvisare nel pensiero contrattualistico una cultura di

base della democrazia per la sua possibilità di essere giocato in modo ambivalente, poiché ad esso appartengono filosofie come quella hobbesiana che non possono considerarsi democratiche. Del governo democratico fa parte un insieme di regole del gioco come quelle dell'alternanza al potere senza spargimento di sangue, il criterio di maggioranza, le elezioni libere e periodiche, la separazione fra i fondamentali poteri dello Stato. In particolare il sentimento dell'uguaglianza umana – l'idea cioè dell'*homo homini homo*, contrario all'*homo homini lupus* da cui secondo Hobbes si esce solo col contratto sociale/*pactum societatis* – mi pare un retroterra di base della percezione democratica. La democrazia è fondata assai più sul rispetto dell'uomo che sulla paura della morte violenta, e sull'assunto che occorra stabilire il diritto e la giustizia, ossia sull'idea che prima dell'idolatria della forza venga la giustizia. In genere la democrazia viene associata ad essa, non alla potenza di sottomissione degli altri popoli o al nazionalismo acuto.

I riferimenti alla cultura di base della democrazia devono ora essere meglio articolati, enucleando i principi cui essa si raccorda:

a) l'idea di persona come fine e mai solo come mezzo, la sua dignità, l'intrinseca socialità e il suo non ridursi a oggetto del mondo. Il soggetto umano è *nel* mondo, ma non è interamente *del* mondo, aspetto che evoca un postulato antinaturalistico. Il governo democratico riposa sulla persona umana, sull'apertura all'altro, sulla sua trascendenza reale rispetto alla comunità politica: trascendenza qui significa che la persona, pur sempre inserita in comunità, non è mai soltanto parte di gruppi sociali da cui non possa emergere o in cui risulti dissolta.

Questi assunti sono coerenti con un moderato ottimismo antropologico che poi è anche un moderato pessimismo, che considero un prerequisito di ogni autentica concezione politica. In proposito si potrebbe citare una lunga serie di testi. Limitiamoci a un richiamo di posizioni di R. Niebuhr e di C. Schmitt. Il primo rifiuta l'ottimismo antropologico moderno incapace di fare i conti col problema del male:

> Sia l'uomo razionale sia quello naturale vengono concepiti come essenzialmente buoni, e l'unica cosa necessaria è ergersi sopra il caos della natura verso l'armonia della mente, oppure discendere dal caos dello spirito verso l'armonia della natura[3].

L'altro, forzando il tema attraverso una curvatura pessimistica del dogma del peccato originale come se questo rendesse impossibile un concetto universale di uomo, sostiene:

---

[3] R. NIEBUHR, *Il destino e la storia*, Rizzoli, Milano 1999, 41s.

> Tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come „cattivo", [che] cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi „pericoloso" e dinamico. Ciò è facile da provare per ogni pensatore politico in senso specifico. Per quanto diversi possano essere questi pensatori per natura, importanza e significato storico, essi sono tutti d'accordo nella visione problematica della natura umana[4],

che Schmitt assume quasi a base antropologica della sua discussa idea del politico come scontro fra amico e nemico.

Dall'idea dell'uomo come essere debole e inclinato al male, eppure capace di bene, deriva una fondamentale regola di ogni governo democratico o costituzionale, ossia la separazione del potere – il potere corrompe e il potere assoluto corrompe in modo assoluto – che trova coerente applicazione nella consueta e fondamentale regola della divisione tripartita dei poteri costituzionali. I principi del governo democratico seguono l'espansione o il ritrarsi dell'idea di persona: in certo modo la democrazia assumerà estensione planetaria e celebrerà il suo più alto trionfo quando il valore della persona e della sua dignità avrà raggiunto i quattro angoli della terra.

b) l'idea di popolo come unione ordinata di persone che cercano sotto la *rule of law* un bene comune politico e che sono legate da tradizioni, costumi e comunicazione reciproca. L'idea di popolo così declinata risulta equivalente a quella di società politica. Come scrivevamo altrove

> il concetto di popolo costituisce la nozione-cardine della filosofia politica, in special modo di una filosofia politica personalistico-umanistica: esso è l'elemento dinamico della forma politica. Il modo in cui è elaborato il suo concetto è un rivelatore molto sensibile della qualità e delle opzioni di ogni pensiero politico[5].

Il popolo composto di persone umane col loro inedito e peculiare volto è la sostanza e il soggetto della società politica e dello stato prima di esserne l'oggetto.

La centralità del popolo trova la sua realizzazione effettuale nella formula con cui Lincoln stabilì il carattere del governo democratico: *government of the people, by the people, for the people*. Naturalmente diventerebbe necessario stabilire in maniera comparativa i migliori resoconti della nozione di popolo. Qui mi limiterò a segnalare che con la filosofia politica personalistica cui mi riferisco non sono coerenti i concetti di popolo elaborati ad es. da Kelsen o da Schmitt, pur fra loro lontani, e neppure quello di

---

[4] C. SCHMITT, *Le categorie del „politico"*, Il Mulino, Bologna 1972, 146.

[5] V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991, 101. Per un'analisi del concetto di popolo nel pensiero politico di Agostino, Tommaso, Hobbes, Rousseau, Hegel, Kelsen, Schmitt, Maritain, cfr. il cap. IV del libro citato, 101-139.

Rousseau secondo il quale, affinché la volontà generale possa esprimersi, non deve esistere alcunché fra il singolo e lo stato. Questa idea darà origine alla soppressione di ogni società intermedia durante la Rivoluzione francese (legge Le Chapelier), all'origine del centralismo che per due secoli ha inquinato vari paesi europei.

c) L'idea di partecipazione alla cosa pubblica, ossia una democrazia discorsiva che in quanto governo di tutti, coinvolga tutti nel processo deliberativo: un assunto che accomuna filoni e autori come il personalismo comunitario (Maritain e Mounier), la democrazia dialogica di Apel e Habermas, A. Sen e altri. La democrazia partecipante pare un'àncora di salvezza, se non vogliamo che la democrazia diventi di fatto il governo di pochi, degli esperti e basta, e che la cooperazione di tutti al costituirsi del diritto e della giustizia appaia qualcosa di marginale. Contro la partecipazione si drizza il paternalismo che governa coloro che hanno rinunciato alla libertà. Tocqueville ha descritto il nuovo dispotismo da cui potranno essere afflitti i popoli democratici:

> Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi a parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri…al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. E' assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore…[6]

d) la preminenza dell'autorità sul potere, poiché solo l'autorità può andare d'accordo con la libertà responsabile, emarginando la forza arbitraria. L'abbandono del concetto di autorità e la sua sostituzione con quello di potere provoca una crisi profonda del pensiero democratico. L'affermarsi dei totalitarismi e dei fondamentalismi va di pari passo con la sostituzione del concetto di autorità con quello di potere, mentre la rinuncia al concetto di autorità non coincide affatto con la liberazione dal potere ma col suo rafforzamento[7]. E con l'idea di autorità l'essenziale tema del suo fluire dal basso verso l'alto, aspetto di cui non si sottolinea mai abbastanza il rilievo

---

[6] *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1992, 732s.

[7] Per vari spunti concernenti l'autorità, cfr. il mio *L'azione umana. Morale, politica e Stato in J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, 172-196.

fondante per il governo democratico, insieme all'assunto che la maggioranza al governo non può decidere qualsiasi cosa, poiché esistono azioni e regole che sono la negazione del diritto e della giustizia ed altre che richiamano un diritto e una giustizia immutabili nel loro fondamento e cui occorre ispirarsi: il diritto naturale, appunto, da cui deriva un certo modo di intendere il nesso fra morale e diritto positivo. Pur mantenendo la loro distinzione, il criterio del diritto naturale impedisce di divaricarli oltre un certo limite, per cui le regole valide per tutti non possono che basarsi in ultima istanza su principi morali universali, contrariamente all'assunto della kelseniana dottrina pura del diritto, per la quale è valido ogni diritto positivo legalmente posto, qualsiasi sia il suo contenuto[8].

e) La democrazia internazionale o cosmopolitica verso cui lentamente muove l'esperimento democratico, non nasce solo per contratto ma riconosce l'esistenza di una comunità internazionale in certo modo anteriore agli stati, e criteri ultimi non soggetti o creati dal consenso, ossia principi di *jus naturale* e di *jus gentium* che devono sovrintendere all'ordine internazionale. Questo, se non è inteso in senso meramente pattizio, può condizionare quello statale, secondo un'idea svolta nell'intervento di La Pira all'Assemblea Costituente italiana (11 marzo 1947). Il pronunciamento lapiriano merita di essere ricordato per la critica esplicata contro Kant, Rousseau e in specie Hegel:

> Penso a quanto dissero Hegel in ordine alla comunità internazionale e Kant e Rousseau prima di lui. Per Kant e per Rousseau, non essendoci il corpo sociale, non c'è un diritto internazionale anteriormente a quello statale e condizionante il diritto statale…[9]

Nella posizione secondo cui la comunità internazionale preesiste agli accordi fra gli Stati riemerge l'idea che *totus mundus est quasi una res publica* (De Victoria).

Nell'arena internazionale si innesta la possibilità, intravista da Kant ed altri, di pervenire alla pace perpetua. Non dobbiamo trascurare questo

---

[8] La posizione kelseniana non crede all'esistenza di criteri fermi del bene e del male, ma al relativismo etico. Contrariamente ad un facile ma diffuso giudizio, la tolleranza verso l'altro non ha bisogno del relativismo per esercitarsi, e parimenti l'intolleranza non si lega soltanto al dogmatismo. Occorre distinguere fra tolleranza verso l'altro e tolleranza „dogmatica", una differenza che la dottrina della democrazia di Kelsen esclude: „La tolleranza presuppone la relatività della verità sostenuta o del valore postulato" (p. 313). In certo modo sembra che per Kelsen la tolleranza sia propria solo di coloro che non credono a niente di stabile.

[9] Il testo dell'intervento è ora in G. La Pira, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, ed. U. De Siervo, Cultura editrice, Firenze 1979, 251.

fondamentale fattore della pace e della guerra nel cercare la fondazione della democrazia e il suo essere coerente in linea di principio con una pace globale. Occorre cioè oltrepassare l'orizzonte dello stato-nazione cui per molto tempo la democrazia è stata assimilata e limitata, per muovere verso contesti internazionali e planetari e l'edificazione di istituzioni sopranazionali.

> Da tempo ormai la popolazione mondiale è stata costretta a unificarsi come „comunità del rischio". Non appare dunque inverosimile l'aspettativa che, sotto questa pressione, la grande spinta astrattiva che ha già trasformato su piano storico la coscienza locale e dinastica in una coscienza nazionale e democratica possa ulteriormente svilupparsi[10].

f) Nella cultura democratica occupa un posto notevole l'idea che, a partire dall'inferiorità della morale del gruppo rispetto a quella del singolo, sia possibile condurre l'etica di una società democratica verso una migliore morale di gruppo, ossia portare quest'ultima verso livelli simili a quelli di una valida etica personale. Scrive R. Niebuhr:

> Per le persone singole, essere morali può significare essere in grado di prendere in considerazione, ai fini della determinazione della propria linea di condotta, interessi diversi dai propri ed essere capaci – in certi casi – di anteporre ai propri interessi quelli degli altri…L'inferiorità della morale dei gruppi rispetto a quella degli individui è dovuta in parte alla difficoltà di dar vita ad una forza sociale razionale abbastanza potente da potersi misurare con gli impulsi naturali su cui la società fonda la sua coesione; ma in parte non è altro che una dimostrazione dell'egoismo collettivo, un prodotto della combinazione degli impulsi egoistici degli individui, i quali giungono ad un'espressione molto più vivida e più potenziata quando sono cumulati che non quando si esprimono separatamente e privatamente[11].

g) l'idea di laicità. Questa non è soltanto propria della democrazia ma di ogni buon governo politico, e proprio per questo non può essere assente dal governo democratico. E' ben noto che l'idea di laicità con la duplicità della rappresentanza al posto dell'unità ieropolitica della città antica, in cui si congiungeva in un solo vertice (nell'imperatore che era anche pontefice) la rappresentanza sacrale e quella civile, proviene dall'area del cristianesimo, anzi dal suo stesso fondatore: è un portato cristico, non solo cristiano. E' così stata introdotta una tensione permanente fra Dio e Cesare, fra l'obbedire all'uno (magari rappresentato dalla coscienza) o all'altro, che è tuttora

---

[10] J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 2000, 27. Oltre 50 anni fa l'idea della costituzione progressiva di una società politica mondiale trovò elaborato sviluppo in J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003.

[11] R. Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, Jaca Book, Milano 1960, 1.

in atto e che non terminerà tanto presto. Diventa essenziale che tale dialettica permanga nella sua potenziale fecondità, evitando l'assorbimento di un termine nell'altro: nel XX secolo spesso la „dissoluzione di Dio in Cesare". Argomentare a favore della laicità implica il distinguerla dal laicismo quale programmatica esclusione della religione dalla società e come dichiarazione almeno metodologicamente atea di procedere *etsi Deus non daretur*: un evento quasi soltanto occidentale e tale da apparire nel contesto planetario come un'anomalia da sanare[12].

L'interpretazione laicista del „date a Cesare e date a Dio" che evidenzia solo il riferimento a Cesare, non sembra funzionare, poiché la frase dice non solo che occorre marcare i confini fra Dio e Cesare, ma che occorre *dare*. Il risuonare di tale verbo cambia la prospettiva della semplice separatezza fra Dio e Cesare. Il dare a Cesare quanto è necessario: giustizia, pace, diritti, rispetto, è qualcosa di grande. Ma Cesare non è Dio. Cesare può essere patria temporale, ma non è patria definitiva per alcun uomo. Il dare a Cesare implica, perché sia autentico e pieno, il dare a Dio quanto è necessario e salutare. Dare solo a Cesare senza dare a Dio è l'inizio della rovina. L'equivoco laicistico consiste nel dare a Cesare senza voler dare a Dio. Il versetto evangelico domanda un doppio dare, e l'uno non può stare senza l'altro.

Che cosa significa dare a Dio? Varie cose, fra cui la possibilità d'influenza della religione nella sfera pubblica, diversamente dal postulato liberale canonico secondo cui la fede è un mero fatto privato. La religione merita forse rispetto a patto che si rintani nell'ultimo angolino che il pensiero laicista gli assegna: la coscienza individuale. A questo assioma si è aggiunto per lunghe epoche un desiderio, che sotto i paludamenti delle scienze sociali esprimeva un progetto, quello dell'irrilevanza della religione: *a più modernità corrisponde meno religione e più secolarizzazione*, si è detto e ripetuto. La libertà *della* religione diventava libertà *dalla* religione. Un assunto che è parso vero per un certo tempo ed oggi non lo è più, poiché le religioni mondiali sono in ripresa („la rivincita di Dio", dice G. Kepel). Ci si è poi accorti che esisteva un piccolo problema, ossia che lo Stato laico riposa su fondamenti che non può garantire, e che possono essere garantiti solo se nella società civile circola una robusta linfa etica e una cultura intellettuale di rispetto, giustizia, libertà che lo Stato da solo non può assicurare.

Occorre dunque andare alla ricerca del migliore modello di laicità. Forse sarebbe quello europeo o addirittura quello francese? Tocqueville aveva intuito il problema e colto la soluzione. Essa dice che in America, entro la separazione fra Stato e Chiesa, la religione è fondamento indipendente della politica e

[12] Su questi aspetti, cfr. il mio *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002.

che essa „contribuisce potentemente alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti”. La religione non come elemento della politica, ma come ispirazione necessaria di ogni passabile vita democratica: in tal modo la religione non diviene *instrumentum regni*, ma *seminarium reipublicae*, forza di vivificazione e d’ispirazione.

I nuovi termini del problema della laicità segnalano l’insufficienza della pur importante distinzione fra ultimo e penultimo. A lungo si è detto: lasciamo alla sfera intima della coscienza, alle libere scelte individuali le questioni ultime, neutralizziamole nell’arena pubblica e concentriamoci sui problemi penultimi dove sarà più agevole trovare un accordo. Ora ci si accorge che questa posizione non regge, che l’indifferenziato richiamo alla tolleranza come medicina sempre e comunque valida rischia di essere vano, perché i problemi con cui dobbiamo confrontarci richiedono una determinazione che vada oltre il procedurale. La scomoda realtà è che entro il penultimo nascono problemi che interessano in pieno l’etica, l’antropologia, il diritto pubblico. E se interessano il diritto pubblico, è perché questo si trova dinanzi a problemi di principio dove la sola tolleranza teoretica (fatta salva quella pratica) e la pura mediazione politica non sono sufficienti, essendo le questioni di principio senza punto medio. Diversamente dagli interessi che hanno un prezzo e ammettono perciò un punto medio, i principi possiedono una dignità e non si prestano alla mediazione. Tutto ciò si scarica con violenza sul diritto, dove si rischia di far prevalere le ragioni dei forti su quelle dell’altro debole e in apparente.

Lo Stato laico non può garantire i propri fondamenti. Quando Locke scriveva sui diritti umani aveva un’intuizione nitida di questo e altrettanto Maritain nel XX secolo. Non invece oggi il laicismo, che da un lato si lamenta con buoni motivi che la faccenda dei diritti sia un supermercato dove ciascuno reclama a ragione o a torto il suo, e dall’altro si limita a richiamare l’autonomia kantiana consistente nel rispettare le leggi che liberamente ci si è dati: ma quale legge fondamentale possiamo darci se non quella che è inscritta in noi? Che la legge civile debba essere intesa come l’espressione di un accordo fra i cittadini non è soluzione sufficiente, poiché la maggioranza volta a volta egemone può decidere qualsiasi ignominia, se non esistono criteri che antecedono il diritto positivo. La soluzione dell’autonomia kantiana, espressione di un cristianesimo laicizzato, poteva funzionare al suo tempo in cui il codice morale accettato era quasi identico a quello dell’etica cristiana e ritenuto universale (vedi Voltaire e in genere l’illuminismo). Ma oggi, quando l’universo etico si è sbriciolato in un pluriverso morale dove ciascuno legifera per se stesso? quando esistono solo individui solitari, pronti a pensarsi come assoluti?

Does democracy need religion?

La questione della laicità si lega al titoletto di questo paragrafo. Il tema era ben presente agli organizzatori del convegno che dapprima avevano assegnato alla mia relazione il tema: „fondamenti religiosi della democrazia". Successivamente è stato aggiunto l'altro aggettivo: „laici". Lasciando la consecuzione „religiosi e laici", vorrei suggerire che possano essere esistiti fondamenti religiosi prima che laici della democrazia, e che il 1539 (*Relectio de Indis*) viene prima del 1789. I diritti dell'uomo, partiti appunto prima del 1789, si sono sviluppati in occidente e non potevano svilupparsi altrove, anche quando erano innalzati da esponenti di un cristianesimo laicizzato, adoratori della dea ragione, ma non privi di un sentimento dell'umano.

Varie difficoltà della democrazia occidentale attuale provengono dalla necessità di ricostituire il fondamento etico ed antropologico delle società contemporanee dinanzi all'affermarsi di una civiltà impersonale tentata dal nichilismo. Si tratta di rispondere alla domanda che molti nel passato hanno elevato e fra questi R. Niebuhr: „Does democracy need religion?" O anche: „does civilization need religion?" Autori quali Dawson, Huntington, Maritain hanno osservato che le grandi religioni sono le basi su cui riposano le grandi civiltà: se lo Stato è laico, e la società civile no, è perché esiste una matrice teologica della società civile. Non dobbiamo concedere troppo facilmente che la democrazia se la possa cavare eliminando ogni contatto con la religione, fidando sull'assunto per cui il procedere della secolarizzazione sia inarrestabile. Con soffusa ironia Tocqueville aveva scritto intorno al 1835:

> I filosofi del secolo XVIII spiegavano in un modo molto semplice il graduale affievolirsi della fede. Lo zelo religioso, essi dicevano, deve estinguersi via via che la libertà e la cultura aumentano. Ma è spiacevole che i fatti non vadano d'accordo con questa teoria[13].

Quanto al rapporto fra democrazia e cristianesimo, non sosterrò che vi sia un nesso intrinseco fra i due per l'eterogeneità fra politica e religione, ma che a) si dà notevole affinità fra l'antropologia personalistica coerente col cristianesimo e la democrazia; b) il linguaggio cristiano custodisce ed esprime ragioni che il discorso pubblico democratico non può ignorare, nel senso che la ragione secolare dovrebbe essere disponibile ad ascoltare quanto promana dalla semantica biblica di liberazione[14]. La cosa sarà tanto

---

[13] *La democrazia in America*, l. II, cap. IX, 296s.

[14] Secondo Habermas una filosofia conscia della sua fallibilità „insiste per differenziare – in modo generico, ma non certo in senso peggiorativo – il discorso secolare che ha la pretesa di essere accessibile in generale, e il discorso religioso, dipendente dalla verità di fede. Diversamente che in Kant e in Hegel, questa delimitazione grammaticale non si collega alla pretesa della filosofia di determinare essa stessa – oltre al sapere mondano socialmente

più possibile quanto più si percepirà la forza di universalizzazione del messaggio religioso e il suo nesso con gli ideali moderni di universalismo etico, giuridico, politico, di unità della famiglia umana.

Un'obiezione frequente all'idea di un'ispirazione religiosa della democrazia è che le leggi devono possedere validità *erga omnes* e non possono valere per tutti sulla base di ragioni religiose cogenti solo per una parte della cittadinanza. Un argomento in genere specioso perché, almeno in Occidente, le posizioni sui contenuti della legge civile avanzate da cittadini che si riconoscono in una base religiosa non sono motivate religiosamente ma razionalmente ed eticamente. Se ci si interroga sulla questione dell'embrione, la difesa della sua appartenenza al genere umano, il suo essere „qualcuno" e non „qualcosa" e di conseguenza il suo essere titolare di diritti, non è un tic del club cristiano o cattolico, come si dà a credere dando prova di mistificante rozzezza, ma l'esito di un argomento motivato, controllabile e razionale.

I fondamenti religiosi e laici della democrazia sono in certo modo inclusi nel dialogo fra ragione e fede, e nella purificazione che esse si apportano reciprocamente e che operano anche verso la democrazia. La ragione quale partecipazione finita ma reale del Logos è chiamata ad esercitare un controllo purificante delle deviazioni e delle patologie, che secondo i tempi possono assediare la coscienza religiosa e renderla succube di allucinazioni e di tentazioni impure. Reciprocamente la ragione, quella decentrata dal reale che facilmente cede all'hybris e alla volontà di potenza, è purificata dalla fede, se non nega di poter apprendere da essa i modi con cui frenare la sua tendenza a diventare distruttiva. Un tale rapporto fra razionalità secolare e razionalità di fede si palesa come fondamentale per l'avvenire della democrazia per vari motivi, fra cui il fatto che esse oggi incidono sulla situazione mondiale in modo più intenso di qualsiasi altra espressione spirituale nel mondo. La loro cooperazione può favorire un processo di purificazione e di dialogo universali, facendo emergere ciò che è comune, ossia valori e norme che stanno alla base del convivere umano e che lo tengono coeso. Fra questi la religione: il ferro fu costruito per abbreviare la vita, l'altare fu fatto per prolungarla.

---

istituzionalizzato – cosa sia vero e cosa sia falso nel contenuto delle tradizioni religiose. Il rispetto (*Respekt*), che va di pari passo con questa astensione di giudizio, si fonda sull'attenzione (*Achtung*) nei confronti di persone e modi di vita che attingono la loro integrità e la loro autenticità in primo luogo da convinzioni religiose. Ma il rispetto non è tutto, la filosofia ha motivi per relazionarsi alle tradizioni religiose con una disponibilità ad apprendere", J. HABERMAS, „I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale", *Humanitas* 2 (2004) 247.

Personalismo e individualismo

La giustificazione della democrazia qui schizzata è di tipo personalistico e sostanziale, nel senso che la persona e le società fondamentali ad essa connesse sono principio, fondamento e fine dell'intero sistema democratico. La frequente giustificazione della democrazia solo come insieme di regole e procedure si lega ad una ragione „kantiana", certo universale ma solo sul piano formale e pertanto vuota di contenuti etici ed antropologici. Questo diffuso assunto appare oggi più ancora del passato qualcosa di troppo vago. Fra tutte le questioni che assillano la democrazia la più centrale è nuovamente quella antropologica, il che significa che occorre ripartire dalla persona e dal suo naturale e multiplo sistema di relazioni. Poiché la società altro non è che la parola „uomo" scritta in grande, la questione sulla democrazia implica la questione sull'uomo.

Quanto agli esempi non occorre scomodare i classici, dove la connessione è espressamente tematizzata. Basti porre mente alle teorie politiche a base biologica, psicologica, psicoanalitica; ai tentativi di impiegare i metodi causali delle scienze naturali alla vita politica, il che presuppone una risoluzione naturalistica dell'uomo; a Freud che, nell'avvertire l'influenza dell'antropologia, possedeva un intuito più sicuro del contrattualismo e che tentò con la teoria della libido e dell'inconscio di risolvere la psicologia delle masse negli elementi individual-psichici.

Il personalismo non ha molto a che fare con l'individualismo. Quest'ultimo si appoggia fortemente sul dogma liberale secondo cui le azioni e decisioni di adulti consenzienti, specie nell'area della vita sessuale e del matrimonio riguardano solo loro, sebbene esista una notevole evidenza empirica degli effetti a catena su altri di tali comportamenti. Ciò comporta inoltre l'atteggiamento di una competizione dividente e il conflitto fra generazioni per l'accaparramento delle risorse piuttosto che l'atteggiamento della solidarietà intergenerazionale. E' ancora rara la consapevolezza che l'aprire sempre nuove libertà e opportunità agli adulti rischia di penalizzare in maniera pesante le future generazioni. Ora l'individualismo tende a segare i legami fra le generazioni, e qualcosa di simile osservava Tocqueville:

> Fra i popoli democratici…il tessuto del tempo è strappato ad ogni momento e la traccia delle generazioni è cancellata. Quelli che sono esistititi prima sono facilmente dimenticati e nessuno dedica un pensiero a quelli che seguiranno.

Quasi assente nelle prospettive che fanno centro sull'individuo è la famiglia, che pur rimane scuola indispensabile di umanizzazione e socializzazione, mentre notevole è la sottovalutazione della crisi delle norme etico-sociali su cui ultimamente riposano le società e gli stati. L'idea di democrazia di Habermas, proiettata del resto a buon diritto verso l'universale e il

cosmopolitico, sembra fondata solo sul dialogo e comunicazione di soggetti individuali, che non hanno riferimento ai loro gruppi, reti e comunità di appartenenza. Altre impostazioni si imperniano sulla triade „individuo-mercato-stato" e marginalizzano la famiglia e le formazioni sociali intermedie della società civile. In genere nelle scienze sociali e nelle politiche sociali ciò produce un'enfasi fuori misura dell'autosufficienza del soggetto e una svalutazione della *dipendenza reciproca reale* in cui i soggetti umani si trovano, in specie nelle fasi iniziali e finali della vita. L'icona dell'individuo libero, capace di piena autodeterminazione e autosufficienza esercita un'alta attrazione sull'immaginazione individuale e sociale che tende a relegare ai margini ogni considerazione che metta in luce la condizione umana di dipendenza: tuttavia gli esseri umani sono e rimangono fortemente dipendenti l'uno dall'altro, e una parte delle loro virtù si sviluppa nella consapevolezza di ciò e della necessità di cooperare, di prendersi cura dell'altro, di partecipare allo scambio sociale del dare e del ricevere. In alcune visioni del Welfare State questo limite si somma a quello di non stimare a sufficienza la capacità del soggetto di agire in base a valori e di non essere guidato solo dal calcolo del *selfinterest*.

Reputo perciò più appropriato parlare di personalismo invece che di individualismo; ma se proprio si rimane al vecchio uso del secondo termine, occorre vedere l'individuo non come una totalità in sé compiuta, ma come un soggetto relazionale pronto a entrare in comunicazione e in cooperazione con l'altro. Secondo Bobbio „la dottrina democratica riposa su una concezione individualistica della società"[15], il che – se ben interpreto – vuol dire che solo i soggetti individuali esistono e che la società non è una realtà sostanziale ma una relazione d'ordine; un'idea volta contro ogni assunto olistico e organicistico. Comunque anche Bobbio parla di individualismo là dove sarebbe più appropriato parlare di personalismo, poiché lui stesso scrive che „i rapporti dell'individuo con la società vengono visti da liberalismo e democrazia in modo diverso"[16]. Non è inutile osservare che l'artificio del velo di ignoranza introdotto dal contrattualismo liberale di Rawls significa che l'individuo non fa parte in alcun modo di gruppi e comunità, ma è separato e deve essere separato da tutto ciò.

Nella sua forma radicale l'individualismo rappresenta un principio rischioso per la democrazia, poiché abbandonando le nozioni di persona relazionale e di popolo, ruota attorno alla propensione autocentrata dell'io. Una debolezza della cultura democratica in Occidente consiste nell'essere spesso pilotata da teorici liberali puri che puntano sull'individuo, i suoi

---

[15] N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, XI.
[16] N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, XII.

diritti, e sull'idea di contratto quale fatto artificiale su cui costruire regole e socialità. Ciò comporta che la versione liberale attuale della democrazia abbia come scopo ultimo quasi solo la libertà, retoricamente intesa come una forza illimitata ed autosalvifica, l'unica capace da sola di generare progresso, pace, buona società. Questa concezione assolutizzata ed antropologicamente dubbia erompe ad es. nelle recenti posizioni dei neoconservatori americani, per i quali la vera ed unica forza vitale e creativa della storia è costituita dalla libertà.

Personalismo comunitario. Nella dimensione politico-sociale l'essere umano, che possiede il proprio statuto di persona solo come una radice da far fruttificare e che è per ciò stesso soggetto a serie sconfitte, cerca una liberazione dalle grandi servitù che lo minacciano (malattia, miseria, ignoranza, tirannia) ed un compimento del proprio io comunicativo e relazionale. Né completamente risolto nei rapporti sociali (Marx), né un tutto in sé perfetto, chiuso e costituito prima del rapporto sociale (Rousseau), la persona è dal personalismo comunitario intesa come una realtà aperta al vero e al bene, come un centro di attività e di libertà. L'uomo vive socialmente non soltanto per soddisfare bisogni, perseguire interessi o per l'utilità della divisione del lavoro, ma anche per comunicare perfezioni, „dire" se stesso, obiettivare la propria essenza in creazioni oggettive. La persona è inserita in uno schema di socialità, che potremmo definire a cerchi concentrici oppure a „cono rovesciato", nella partecipazione a comunità sia naturali sia volontarie.

Le due grandi rivoluzioni del 1789 e del 1917 non sono state „personaliste comunitarie". Alla vicenda storica dei popoli e delle nazioni manca ancora una rivoluzione personalista e comunitaria.

Scuole democratiche e paradigmi di giustificazione

I fondamenti religiosi e laici della democrazia enucleati trovano variabile accoglienza nelle molteplici dottrine democratiche a base morale, antropologica, epistemologica, di cui lo storico delle idee traccia il profilo, e su cui ora ci soffermiamo brevemente, riassumendo un tema molto vasto. Nei loro confronti precisiamo il nostro scopo, che è di cercare la filosofia più solida, capace ad un tempo di giustificare la democrazia e di organare la dottrina democratica. Cercando una teoria „materiale" e non solo procedurale, ci collochiamo perciò in una prospettiva in cui forma e contenuto non siano scissi e posti in contrapposizione. Giustificare la democrazia significa ricondurla a princìpi: occorre prendere sul serio l'assunto, tentando di superare un deficit di fondazione, che a mio avviso circola nelle teorie politiche che pensano esser la democrazia sufficientemente garantita da tradizioni storiche.

Nel XX secolo la teoria della democrazia è stato un crocevia estremamente frequentato. E' possibile riassumere in sei indirizzi le principali posizioni emerse, sebbene esse non rivestano oggi uguale incidenza pratica. Ai fini dello svolgimento del discorso, che verte sul momento della giustificazione, l'elenco cita pure brevemente le posizioni filosofiche normalmente accolte all'interno dei suddetti indirizzi:

1) le teorie elitistiche elaborate dalla scienza politica *wertfrei* (Mosca, Pareto, Schumpeter), per cui la democrazia è da intendersi come governo di minoranze in competizione per il potere; democrazia governata perciò più che governante, in cui continua a valere la logica ferrea delle oligarchie, ossia il fatto che il potere reale risieda in una minoranza dirigente, periodicamente accettata o rifiutata mediante legittimazione da voto popolare;

2) la teoria marxista-leninista, in cui la critica dell'economia e della politica condurrebbe alla fine dello sfruttamento e all'estinzione dello Stato quale strumento di dominio della classe economicamente egemone; il punto di arrivo dovrebbe essere ciò che il giovane Marx chiamava la vera democrazia egualitaria. Essa rappresenta la scomparsa del politico (diritto e Stato), e secondo la nota posizione engelsiana la sostituzione del governo degli uomini con l'amministrazione delle cose in una comunità totalmente autonoma e autoregolantesi: democrazia im-politica perciò che si realizza solo in una società senza classi. Filosoficamente la dottrina democratica marxista è soprattutto una teoria dell'emancipazione umana, giocata a livello economico-produttivo e interpretata dal materialismo storico-dialettico;

3) le teorie democratiche a base epistemologica, che sottolineano il legame fra dottrina della conoscenza, dottrina della scienza e teoria democratica (Kelsen, Popper). Esse assumono che la miglior giustificazione della democrazia riposi sul relativismo filosofico (Kelsen), oppure su un'epistemologia fallibilista accompagnata da fede morale nell'uomo (Popper): escludono perciò la razionalità ontologica, adottano in genere una posizione non-cognitivista, rigettano il diritto naturale. Tali teorie richiamano l'attenzione sull'importanza delle „regole del gioco", cioè sull'aspetto procedurale della democrazia, in modo più o meno forte a seconda del grado di non-cognitivismo e di separazione tra forma e contenuto assunti; ma debbono comunque uscire dall'epistemologia, poiché questa non può generare ethos da sola: dai dibattiti scientifici emergono nuove conoscenze, non nuova coscienza morale.

4) le teorie centrate sul discorso o prassi comunicativa (Arendt) oppure sul consenso comunicativo (Apel, Habermas). La prima posizione guarda

all'esperienza storica della *polis* antica e in questo trova alcuni elementi di somiglianza col pensiero di L. Strauss. La seconda critica il decisionismo positivistico sui fini, conseguente alla divisione *is-ought*, e cerca per la democrazia una morale politica universale, individuata in un'etica comunicativa e della responsabilità deliberativa, assumendo una posizione cognitivista in base al metodo della comunità trascendentale dell'argomentazione. Mira inoltre a definire discorsivamente i fini della convivenza in un'autoriflessione critica della società su se stessa, in un mix tra etica della responsabilità ed etica della convinzione, mirata al proseguimento dell'ideale illuministico di emancipazione e a quello kantiano di autonomia e autolegislazione proiettati su scala planetaria;

5) le teorie personalistico-comunitarie considerano la democrazia il regime politico più consono ai valori della persona, di cui in genere svolgono una elaborata dottrina (Capograssi, Maritain, Mounier, Sturzo, La Pira). Esse sottolineano la base morale della democrazia, il suo fondarsi su una cultura non scettica né relativistica. Rinviano a una razionalità ontologica, al cognitivismo etico e ad una morale universale del bene umano; su piano pratico a istituzioni che, nell' ossequio alla formula democratica di Lincoln, realizzino il bene comune mediante l'autogoverno del popolo sotto la *rule of law*, entro un movimento mirato a coniugare libertà e giustizia, globalizzazione e radicamento nelle comunità originarie. Considerano l'autorità giustificata solo dalla ricerca del bene comune, di cui danno ormai un resoconto planetario e chiedono l'istituzione di poteri pubblici sovranazionali e infine mondiali. Adottano la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo come un ideale morale adeguato ed espressione dell'intuizione originaria sulla persona di cui si nutrono;

6) le teorie politiche derivanti dall'approccio contrattualistico o utilitaristico svolto in ambiente anglosassone. Più che di compiute teorie della democrazia si deve in tal caso parlare di diramazioni da indagini sui diritti, la giustizia, l'uguaglianza, ecc. (Nozick, Dworkin, Rawls, Harsanyi). Spesso forte è la tendenza a rielaborare la posizione del contrattualismo moderno come canone razionale astratto in rapporto alle nuove situazioni politiche del XX secolo.

Ciascun indirizzo incorpora un certo modo di interpretare e giustificare la democrazia. Se si riporta all'osso il loro procedimento argomentativo, operando una ricerca della loro struttura concettuale-filosofica, le principali giustificazioni della democrazia (ad eccezione forse del marxismo) possono essere ricondotte a tre distinti paradigmi, in alcuni casi impiegati congiuntamente, nel senso ad esempio che il secondo e il terzo si integrano

agevolmente ed essi possono senza serie difficoltà legarsi anche al primo quando questo non sia giocato solo in senso noncognitivistico:

– giustificazioni in base ad un paradigma gnoseologico: cognitivismo/non-cognitivismo; relativismo; ricorso alla scienza;

– giustificazioni in base al nesso tra etica e politica, e più generalmente tra verità e politica;

– giustificazioni in base alla dottrina della persona, ai suoi diritti naturali, alla sua libertà e capacità comunicativa[17].

Vari caratteri accomunano le suddette concezioni: la democrazia è alimentata da valori morali, dal rispetto della persona e dei suoi diritti, si collega spontaneamente ad una società libera, non dominata da un'oligarchia chiusa, nella quale vige un governo rappresentativo costituzionale, ed in cui lo Stato è al servizio della società politica. Estese sono le convergenze sul metodo democratico e sulle regole del gioco, che circoscrivono un'„area minima dell'universale", senza di cui non ci può essere né società né democrazia, sebbene esse non possano stabilire il contenuto „materiale" del bene comune. Nel complesso non è poco, ma non è neppure molto perché l'accordo non raggiunge il livello dei principi (ricordiamo che giustificare significa collegare a principi), dove perlopiù divergono le posizioni filosofiche e antropologiche. E' possibile riassumere in uno specchietto le principali dottrine sulla democrazia, collocandole in un ordine che va dalle giustificazioni „forti" a quelle „deboli": la tavola non fa che ordinare sinotticamente per utilità del lettore quelli che ci sembrano i principali risultati della discussione[18].

[17] Quanto alle immagini dell'io adottate nelle principali scuole democratiche del XX secolo, si va dall'io comunicativo a quello deontologico; dall'io personalista a quello sociale marxiano; da quello denotato dalla libertà di scelta a quello contrassegnato dai fini. Perfino un autore come Kelsen, deciso sostenitore della separazione tra antropologia e scienza nel campo della dottrina pura del diritto, nel momento in cui entra nella teoria della democrazia, inizia la trattazione con un problema squisitamente antropologico quale è quello della libertà. E se dall'oggi si risale verso il passato, incontriamo il *self-love* e la *benevolence* in A. Smith, il *self-interest* nei trattati di economia politica (A. Sen ha mostrato come il ricorso dell'economia politica moderna ad un paradigma di razionalità ristretta, in cui l'uomo è guidato dal *selfinterest*, sia incapace di rendere ragione a livello descrittivo e predittivo del comportamento economico e sociale, in quanto vengono eliminati gli aspetti morali nell'influenzare il comportamento). Si provi infine a confrontare l'immagine di uomo della teoria di Rawls e quella dell'utilitarismo: nel primo caso predomina l'idea di persone intese come agenti morali liberi, uguali, dotati di autonomia; nel secondo esse sono considerate in base alla loro capacità di essere soddisfatte dalla massima somma di benessere generale, mentre il concetto di autonomia è trascurato.

[18] Considero positivo il distacco di varie teorie democratiche dall'apparato concettuale che circola nel *Contratto sociale* su numerosi problemi. Viene infatti accolto l'istituto della rappresentanza e abbandonata l'idea che un popolo che si dà dei rappresentanti non è più libero; rifiutato il potenziale totalitario inerente al mito della volontà generale quale Volontà

Le impostazioni analizzate rendono impervio il discorso della „democrazia totalitaria", quell'insieme del tutto ibrido di concetti per cui Mussolini parlava del fascismo come „compiuta democrazia" e Stalin del comunismo come „democrazia popolare", e che poteva reclamare qualche radice nell'idea della volontà generale. Notevole è anche la presa di distanza dal retaggio utilitaristico benthamiano, ostile ai diritti naturali della persona, e insieme affascinato dal costruttivismo e dal quantitativismo felicifico. In sostanza si disegna negli esponenti più titolati della teoria democratica del XX secolo un allontanamento dalla filosofia sociale che raggiunse l'apogèo alla fine del XVIII secolo e che in termini generali viene definita razionalistica e utilitaristica, riconoscendosi che né il razionalismo rousseauiano né quello utilitaristico rappresentano una teoria soddisfacente del corpo politico e della democrazia. In rapporto alla teoria settecentesca si è raggiunta nel '900 una maggior chiarezza sugli istituti della democrazia. Il suo asse di sviluppo sta nell'avvicinarsi sempre meglio a una democrazia come umanesimo politico, basato sulla persona e su un credo umano comune lontano dallo scetticismo.

Tra i filosofi che sottoscriverebbero queste condizioni indichiamo: Bergson, Capograssi, La Pira, Maritain, Mounier, Olivetti, Simon, Sturzo, ed in buona misura anche Benda. Supposto che il compito prioritario sia conferire legittimazione alla democrazia, questi autori sono in grado di adempiere il programma. All'estremo opposto sembra collocarsi Kelsen, favorevole ad una democrazia dell'individuo, ad una razionalità debole, formale e relativistica, al non-cognitivismo etico ed alla estraneità tra democrazia e cristianesimo. Egli è sostenitore di una teoria „fredda" e procedurale della democrazia. Bobbio, Popper ed in certo modo Apel, Habermas e Schumpeter si situano a metà strada: non assegnano particolare rilievo al nesso cristianesimo-democrazia, sostengono una teoria ridotta della razionalità, talvolta anche il non-cognitivismo etico (Popper e Bobbio), ma non l'idea che la filosofia idonea alla democrazia sia il relativismo, né il distacco tra etica e politica.

Quale cultura favorisce meglio la democrazia?

E' un problema sensato ricercare quali siano le culture più idonee a „fondare" e favorire lo sviluppo della democrazia.

---

di un Io mistico collettivo; quasi capovolto è il giudizio nei confronti delle formazioni sociali poste tra il cittadino e lo Stato che, esorcizzate dalla teoria settecentesca, in genere trovano riconoscimento in quella attuale. Abbandonata è infine la figura della „religione civile", interpretata da Rousseau come una religione dogmatica minimale capace di assicurare la unità e la sociabilità della società civile. Da alcune correnti è invece tuttora accolta, pur con incisive modifiche, l'idea del contratto sociale, secondo cui gli accordi sono la „base di qualunque autorità legittima in mezzo agli uomini" (*Contratto sociale*, l. I, c.4).

1) Come già osservato, la democrazia non richiede necessariamente una visione antropologica ottimistica, sebbene nella vicenda della cultura politica sia stata più vicina a questa che al pessimismo. Ne fanno fede l'idea dell'individuo e della sua bontà naturale del razionalismo e dell'illuminismo settecentesco, nonché l'elaborazione romantica dell'idea di popolo e di *Volksgeist* quale riserva inesauribile di virtù e di saggezza. In tempi a noi più vicini si è invece venuto evidenziando un nesso tra democrazia e moderato pessimismo antropologico, in relazione ad una più generale curvatura dell'epoca, favorita anche dall'esplorazione dell'inconscio e della psicologia del profondo, che presenta l'uomo come un essere assai dinamico nel bene e nel male, abitato da istinti potenti.

E' d'altronde difendibile l'opinione che la democrazia sconti un certo pessimismo sull'uomo. Lo mostra la conquista stessa del suffragio universale, tra le cui ragioni c'è l'esperienza ininterrotta e universale che il governo elitistico o aristocratico non si cura del popolo che in misura assai ridotta.

> L'argomento decisivo in favore del suffragio universale, cioè il bisogno di distribuzione del potere a coloro che non fruiscono di nessuna altra distinzione, a parte il fatto di avere i numeri dalla loro parte, è strettamente imparentata con il pessimismo. L'esperienza mostra che l'azione delle élites non è rassicurante per coloro che di fatto non sono inclusi in alcuna élite riconosciuta[19].

2) Nella ricerca sulle migliori culture per la democrazia spesso si sente tessere l'elogio di una cultura a base empiristica e sociologica. Si tratta di un assunto che, sostenuto da autori di rilievo per i quali l'opzione per l'empirismo è irrinunciabile, veicola verità e ambiguità. Naturalmente sono ben lontano dal negare il valore di una sana cultura a base empirica, soprattutto se la paragono con la vocazione antidemocratica dello Stato etico del neohegelismo (G. Gentile) o di varie filosofie dell'idealismo che si nutrono di una malcelata adesione alla violenza e allo scontro fra gli Stati. Tuttavia l'adesione ad un empirismo chiuso e alquanto dogmatico come quello di un Neurath o magari anche di un Russell non sembrano risposte adeguate. In una situazione migliore si trovano le culture prodemocratiche di un Bobbio e di un Popper, che pur tessendo l'elogio dell'empirismo, si difendono da un empirismo assolutizzato in base ad un'opzione etica che finisce per limitare di molto la tesi, tipica ad es. in Kelsen, che lo spirito scientifico, empiristico e pragmatico sia il migliore per la democrazia. Rimane il rischio che la mentalità empiristica pura, in quanto considera irrazionale tutto ciò che esula dall'esperienza empirica, non sia in grado di opporre sufficiente resistenza

---

19 Y.R. SIMON, *Filosofia del governo democratico*, Massimo, Milano 1983, 96.

alla volontà di potenza che oggi può esplodere entro un uso estremo della tecnologia.

Non meglio vanno forse le cose con il relativismo cui si attribuiscono virtù che non ha e del quale si nascondono difetti seri. Secondo l'enciclica *Centesimus Annus*

> Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana…Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia[20].

Una fondata fiducia nella verità si allontana tanto dal relativismo quanto dal fondamentalismo, sebbene oggi lo scontro fra i due fratelli nemici sembra opporli senza mediazione. In effetti si ritiene che solo volgendo verso il relativismo sia possibile sconfiggere il duro volto del fondamentalismo. Vedremo più avanti che esiste un'altra strada di gran lunga migliore.

3) Un notevole problema, di solito alquanto trascurato, consiste nell'individuare le tradizioni meglio capaci di persuadere, educare e favorire il passaggio all'azione, un tema nuovamente cruciale nelle società atomizzate, poco capaci di creare un solido legame fra i cittadini. È arduo vivere insieme solo sulla base delle libere scelte individuali. Acuta è la domanda se lo stato costituzionale e democratico sia da solo in grado di gestire e rinnovare le proprie basi di valore e ancor più di offrire ai cittadini sufficienti motivazioni all'agire: E. W. Böckenforde ha ricordato che lo Stato laico riposa su fondamenti che non può garantire. Se è possibile, come ritengo, una fondazione razionale autonoma (ossia indipendente dalla religione) dell'etica, che non è comunque un gioco da ragazzi, considero ben più difficile per non dire impossibile gestire la motivazione del volere all'azione civicamente buona e giusta in maniera chiusa e senza l'appoggio delle grandi tradizioni educative. Tutto ciò richiede quell'educazione del volere, una sorta di pedagogia nazionale, che appaiono drammaticamente assenti in quasi tutto il pensiero politico e la prassi politica contemporanee, forse in specie liberali, compreso il repubblicanesimo attuale di stampo kantiano. Qui il richiamo

[20] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus anno* (01.05.1991), 46.

alle culture religiose opera non solo come capace di legittimare ma anche e soprattutto di motivare.

La tentazione del fondamentalismo

A) Domandiamo: che cos'è fondamentalismo? Senza trascurare i rischi della coscienza illusa o i morbosi travestimenti del *ressentiment* e dei complessi di inferiorità e di delusione che sboccano in terribili reazioni, in esso vedo un duplice atteggiamento intellettuale e *volitivo* consistente nell'assolutizzare la propria parziale verità – talvolta fondata ma appunto limitata, talaltra invece si tratta di mera opinione cui volontà e passione attribuiscono un valore assoluto –, intendendola come *la* verità unica, assoluta e definitiva, e nel tendere a imporla ad altri in maniera intollerante e perfino violenta. L'aggettivo in corsivo intende dire che nel suo fenomeno entrano in gioco tanto le convinzioni della mente quanto, e con quale forza!, gli orientamenti del volere e le passioni, per cui sarebbe una grave semplificazione limitarsi all'ambito della mente e curare il fondamentalismo col relativismo.

Si dice infatti: relativizziamo il vero, il bene e il bello per far fronte alla violenza, per fronteggiare la diversità e disinnescare il conflitto. Il richiamo al relativismo riceve oggi molti applausi, in specie se considerato l'anticamera della tolleranza. Questa è qualcosa di valido, purché si sappia da che parte prendere l'uomo. Ora gli uomini vanno a verità tanto quanto i termosifoni a metano, ed hanno perciò bisogno di verità per esistere. Consisterebbe in questo il massimo pericolo, per cui chi crede in verità ferme sarebbe un killer virtuale? Tuttavia non si uccide in nome della verità, ma in forza dell'odio dell'altro. Non la verità è violenta ma l'odio. Ricondurre la violenza all'uso fondamentalista della verità è una semplificazione che equivoca in merito a uno dei più grandi enigmi dell'avventura umana, quello dell'oscura origine della violenza in noi. Siamo intrisi di violenza ben più che di verità. Riterrei perciò che non si dia un legame necessario fra tolleranza e relativismo.

Nel relativista teoretico e nel nichilista che impiegano la ragione per procedere in giudizio contro ogni valore, è nascosta una segreta violenza, una violenza „ermeneutica". Essi pensano la ragione come uno strumento di decostruzione e di distruzione, alla fine anche di se stessa. L'analisi dissolvente è l'esito di una ragione solo critica, che gira a vuoto e si decentra dalla realtà. Per questo Derrida non è un maestro che possa parlaci più di tanto. Il nichilista è come Kirillov che non ride mai, che non è ironico, mentre la verità lo è. E i terroristi fanatici di *I Demoni* hanno le loro radici in Nicolaj Stavroghin, depravato e lucidissimo, ma soprattutto scettico e incapace di amore o almeno di rispetto.

Il fondamentalismo è di due colori: religioso e laicistico. Il primo tende a fare della propria religione un assoluto e quindi a totalizzare tutta la verità in essa: non dunque la verità religiosa come una verità alta e universale ma come *la* verità unica e totale, e conseguentemente tende ad imporla anche con la forza. Il secondo tende a considerare i valori che si richiamano ad una fede o rivelazione religiosa, come una favola o peggio una superstizione del passato da cui occorre liberarsi a ogni costo. Per cui tale fondamentalismo è secolaristico, ostile ad ogni religione e a favore della libertà assoluta del singolo. Nel fondamentalismo di marca religiosa spesso si vuole erigere la legge religiosa a legge civile, fare della seconda quasi la fotocopia della prima. Specularmene il fondamentalismo laicistico intende procedere *etsi Deus non daretur* e cancellare accuratamente la religione dalla piazza pubblica, marginalizzandola nel privato.

Il fondamentalismo che si esprime con l'intolleranza introduce un'alterazione del rispetto e dell'agape, poiché follemente ritiene che la guerra, il dominio, la forza siano l'anticamera della conversione e del vero. Uno dei compiti fondamentali delle religioni, quando non deviino dalla loro vocazione, consiste nel mantenere viva la consapevolezza della comune appartenenza alla famiglia umana. Esse debbono ricordare agli uomini e alle donne di ogni popolo che nonostante le loro diversità sono fra loro fratelli. Ricordando il trascendente destino cui sono indirizzati, possono educare gli uomini a camminare insieme senza guerre né contrapposizioni. Ma le religioni possono cedere al fanatismo e andare nella direzione opposta, magari spinte da una ricerca spasmodica di appartenenza, tanto più intensa quanto più ci si sente privi di un luogo di consistenza ed esposti a precipitare. Non dimentichiamo i legami che intercorrono fra ricerca di appartenenza e violenza: lo spaesamento o delocalizzazione „spirituale", prodotta da un aggressivo relativismo che dissolve i valori ricevuti, possono generare la via di fuga del fondamentalismo.

B) Va mantenuta l'estraneità di due poli che, pur avendo qualche affinità lessicale, fanno riferimento a universi concettuali lontani: il *fondazionalismo* e il *fondamentalismo*. Il primo termine dice che un certo pensiero è fondato e che può render conto di sé, mentre il secondo è l'atteggiamento di chi vuole imporre qualcosa. Nel caso della fondazione o fondazionalismo si ricerca un principio fermo dell'essere o del conoscere che consenta di giustificare il discorso che intendiamo proporre, mentre nel fondamentalismo la partenza e l'intento sono largamente pratici: trarre da una convinzione, un'ideologia o una fede criteri assoluti, non negoziabili e intolleranti di prassi.

C) La base spirituale del principio totalitario risiede nella distruzione dell'idea di persona, nell'adozione di un'antropologia in cui l'io empirico non ha valore, e nella cancellazione delle religioni trascendenti con contestuale elevazione della politica a religione intramondana (La politica è tutto). Viceversa il fondamentalismo è un cortocircuito fra religione e politica oppure fra irreligione e politica. Dunque appariscenti sono le diversità fra i due fenomeni, nel senso che nel totalitarismo la religione è distrutta o è allontanata dalla politica nel segno di un assoluto primato della politica, mentre nel fondamentalismo religioso accade il viceversa, cioè la subordinazione della politica alla religione.

D) Nei fondamentalismi religiosi si può forse giungere a pensare che Dio è verità, ma una verità separata dall'*agape*, e perciò intesa con una coloritura di passionalità e di intolleranza. Remota appare la considerazione che chi converte e volge il cuore a riconoscere il vero è Dio, e che Dio lo fa nel silenzio, nella mitezza, senza violenza. In proposito la mente corre ad un celebre episodio narrato nell'Antico Testamento, al dialogo fra Elia e il Signore sul monte Oreb, quando il Signore passò ed Elia desiderò vederlo. Dapprima ci fu un vento grande e gagliardo, ma il Signore non era nel vento, e neppure successivamente nel terremoto e poi neanche nel fuoco, ma nel sussurro di una brezza leggera: *„non in spiritu Dominus, non in commotione Dominus, non in igne Dominus*" (*I Re* 19,11). Siamo perciò ammaestrati che Dio non si fa presente nel disordine, nell'affanno, nello zelo amaro e violento.

Se nei fondamentalismi è insita la separazione tra verità e *agape,* in essi è pure immanente il rischio della guerra e delle guerre di religione, nelle quali il compito è di difendere, magari di imporre, la propria verità a tutti i costi, perché la propria verità è ritenuta l'unica lente attraverso la quale vedere e intendere la vita del mondo. Va da sé – ma non è inutile sottolinearlo – che le guerre di religione e le lotte scatenate dai fondamentalismi non sono in alcun modo guerre *sante*, per il semplice motivo che l'idea stessa di guerra santa è illecita e ingiustificata. Nessuna guerra ha mai e in nessun caso il diritto di chiamarsi santa: non esistono „guerre sante", neppure quelle che si vorrebbero combattere nel nome di Dio (19).

E) Non si può debellare il fondamentalismo rinunciando all'ambito della verità, ossia derubricando le religioni e assegnandole al quadro del non-vero, della *sola pietas* e del culto: questa sarebbe una soluzione illusoria poiché l'uomo è un essere che mira sempre al vero. Occorre distinguere fra tolleranza teoretica, ossia la validità di qualsiasi opinione, che è assurda, e tolleranza

„morale" che è valida. La tolleranza verso l'altro non esige la tolleranza teoretica, in cui tutte le opinioni valgono ugualmente.

Illustrando la convergenza tra sentimento cristiano e democrazia personalista, Maritain sostiene che la fede nell'Assoluto è garanzia contro la creazione di falsi assoluti terreni e contro atteggiamenti totalitari: si tratta di tesi contraria a quella di Kelsen, per il quale chiunque ritiene di conoscere la verità assoluta cercherà di imporla agli altri e non potrà essere un democratico. Rispondendo, Maritain qualificherà come barbara e sbagliata tale posizione, aggiungendo:

> Non c'è tolleranza reale e autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura umana e la dignità umana, e quelle risorse e quelle sorgenti vive dell'intelligenza e della coscienza che li rendono, in potenza, capaci di attingere anche loro la verità che egli ama, se un giorno arriveranno a vederla[21].

F) La tentazione del fondamentalismo si supera col dialogo che, se non è efficace a tutto, rimane una strada necessaria anche quando è rifiutato. „Occorre rispondere con la morte al dialogo" si legge in uno dei minacciosi proclami di Osama bin Laden. Al dialogo voluto dall'Occidente o dai cristiani – malamente identificati – si risponde con la guerra e il terrorismo. La risposta di Laden non mostra che egli ed i suoi vedono nel dialogo solo un'astuzia per dominare l'Islam? E che l'alternativa non è altro che lo scontro delle civiltà e delle religioni che incombe come un rischio reale? Secondo J. Ratzinger non è rinunciando alla verità che l'incontro fra le religioni sarà possibile, ma impegnandosi più profondamente in essa. Lo scetticismo non unisce, non più del semplice pragmatismo.

G) Un problema notevole riguarda la collocazione geografica dei fondamentalismi e del loro paradigma polare, il relativismo. Mentre il relativismo è più diffuso nell'area occidentale sì da costituirvi la congiuntura spirituale prevalente (non saremmo divenuti in Occidente troppo scettici per appassionarci a una fede? non nasce in noi la tentazione di ricorrere al dialogo perché non intendiamo spenderci per i valori che consideriamo centrali?), il fondamentalismo religioso sembra circolare più ampiamente nei paesi islamici. Nel rapporto tra fondamentalismo e relativismo lascerei un punto interrogativo, per quanto riguarda la complessa situazione asiatica, difficile da interpretare anche sul piano religioso. Per il resto sarei incline a sostenere

---

[21] J. Maritain, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, 64.

che fondamentalismo religioso e relativismo si richiamino a vicenda nel senso che ciascuno dei due si indurisce e si radicalizza nella propria posizione al cospetto dell'altro, per non parlare poi di non tanto infrequenti passaggi dall'estremo dogmatismo all'estremo relativismo e viceversa[22].

Esportare la democrazia o i diritti umani? L'Islam

1) Si può esportare la democrazia e in che modo? Non certo con le armi, i missili, i bombardieri, la guerra preventiva. Oltre questa ovvia considerazione rimane centrale la domanda se sia più fondamentale esportare la democrazia oppure i diritti umani o almeno una loro lista minimale. In molti Paesi l'obiettivo politico primario appare quello di garantire diritti umani essenziali più che quello dell'esportazione della democrazia, poiché la garanzia dei primi pone rimedio a grandi mali che la procedura democratica da sola non offre: diritto al cibo, alla vita, ad un ambiente decente, a una soglia minima di cure sanitarie, ecc. Il pur auspicabile godimento dei diritti civili e politici quali si hanno con la democrazia non è sufficiente e può non avere priorità sul godimento di essenziali diritti economici e sociali. E' l'idea fra gli altri di A. Cassese:

> Per quanto riguarda i diritti sostanziali da proteggere, la proposta che ritengo di avanzare è che la comunità internazionale dovrebbe concentrarsi in primo luogo su alcuni fondamentali diritti sociali ed economici, la cui realizzazione, necessaria in qualunque parte del mondo, rivestirebbe particolare valore per i paesi più svantaggiati[23].

Siamo di fronte ad un'idea di democrazia legata e in certo modo dipendente dalla fruizione di un livello minimo di diritti umani.

Diversa, ma forse solo all'apparenza, è la posizione di A. Sen che nel recente *La democrazia degli altri* non nutre alcuna generale sfiducia sulla possibilità di esportare la democrazia perfino nell'attuale Irak (cfr. p. 5), poiché per lui le radici della democrazia non si trovano esclusivamente in un tipo specifico di pensiero occidentale al di fuori del quale la democrazia languirebbe e morirebbe (cfr. p. 7 e 40). La democrazia è qui intesa non

---

[22] Per relativismo religioso intendo la parità fra tutte le religioni, comprese come cammini equivalenti verso un Dio che ha infiniti volti e che ad ogni cultura ne mostra uno e uno solo. Nel relativismo religioso l'assunto che esista una molteplicità delle rivelazioni viene spesso appoggiato ad un discorso di origine kantiana, il dualismo tra fenomeno e noumeno, per cui gli uomini conoscono solo il Dio-per-noi, che è l'elemento fenomenico e molteplice, e mai il Dio-in-sé, che ci è completamente sconosciuto. Un autore ha scritto, meno di un secolo fa, che il cristianesimo sarebbe soltanto quel particolare volto di Dio – uno tra gli infiniti – rivolto verso l'Occidente e percepito dentro gli schemi della tradizione occidentale. In ciò sembra consistere l'essenza teologica del relativismo religioso.

[23] P. ALSTON – A. CASSESE, *Ripensare i diritti umani nel XXI secolo*, EGA, Torino 2004, 86s.

come un insieme di procedure ma come l'esercizio della ragione pubblica, circolazione di informazioni, discussione aperta con la partecipazione dei cittadini al dibattito politico, secondo una determinazione larga di democrazia, più ampia di quella promossa da Lincoln a Gettysburg. Una posizione quella di Sen alquanto diversa dalla visione di Huntington per il quale le elezioni libere e aperte a tutti sono l'essenza o il sale della democrazia, con il grande rilievo della salvaguardia del pluralismo e delle libertà fondamentali.

2) Ma se la democrazia potrebbe essere di casa dappertutto, vi sono errori notevoli da evitare per conseguire l'esito. Non persuade l'assunto di esportare una versione del tutto secolarizzata di democrazia nei Paesi islamici. Un autore americano autorevole come A. Etzioni scrive: „Gli Stati Uniti dovrebbero desistere dal promuovere, in Iraq e in altri Paesi, una società civile laica come unica alternativa a una teocrazia sciita di stampo talebano"[24]. Non vi è un solo schema di democrazia e tentare di imporre quello che si ritiene unico rappresenta un serio equivoco. Se la democrazia non è solo un'invenzione occidentale ma qualcosa che ha radici in India e in Africa, in specie sotto l'aspetto della discussione e deliberazione pubblica, non esiste un unico codice democratico, è problematico il progetto di esportarne una versione completamente secolarizzata, magari raddoppiata da un arrogante scientismo. Un islamismo flessibile può convivere con istituzioni democratiche, ammettere elezioni libere, libertà di stampa, uguali diritti, mentre si troverebbe in contrasto con un aggressivo laicismo.

3) Con l'evocazione del „problema Islam" ci si imbatte in un pelago di difficoltà. Mi limito ad una sola considerazione, ossia la necessità di conoscere a fondo la situazione e la storia dei Paesi arabo-mussulmani dal lato culturale, religioso, geopolitico. La loro cultura attuale è impregnata più di quanto pensiamo del ricordo di eventi accaduti nel VII, X, XII e XV secolo, profondamente e tenacemente sedimentatisi nella memoria collettiva. Sottolinea con appropriatezza il diverso peso della storia in Europa e nell'Islam B. Lewis, grande conoscitore di quei Paesi, osservando che perdura in Europa un certo disprezzo e non-conoscenza della storia araba.

Nel rapporto fra democrazia e religione si osserva finora una differenza fra area del cristianesimo e area dell'Islam. Mentre nella prima democrazia e cristianesimo hanno raggiunto dopo notevoli difficoltà un'intesa, nell'altra non ancora. Anzi alcuni domandano se democrazia ed Islam siano compatibili, se sia possibile trovare sufficienti evidenze „empiriche" della loro compatibilità: in effetti non pare essere disponibile una esperienza storica

[24] „Dall'Islam soft arriva la democrazia", *Vita e Pensiero* 2 (2004) 22.

sufficiente per corroborare o meno l'assunto, il quale invece è attestato per la relazione fra induismo e democrazia dopo oltre mezzo secolo di accettabile funzionamento della democrazia in India.

Alquanto diversamente vanno le cose nell'area islamica, che ha sì trapiantato modelli europei in casa propria nel XX secolo, ma molti di loro sono stati modelli sbagliati desunti dal fascismo, dal nazionalismo, dal nazismo e in tempi più vicini dal socialismo sovietico, con l'effetto di trasformare le forme tradizionali di governo mediorientale, in genere autoritario ma non dispotico, in forme dittatoriali e totalitarie copiate quasi pari pari dall'Occidente. Potrebbe perfino darsi che il terrorismo islamico abbia imparato qualcosa dall'epoca del Terrore.

> Il movimento rivoluzionario islamico oggi in agguato nel mondo, da Kabul a Giava, non sarebbe esistito senza lo smaccato laicismo propugnato dallo scià Reza o senza i vari esperimenti di un socialismo di stato azzardati in Egitto, Siria e Algeria. Per questo deve considerarsi un'enorme sventura, per molti versi, che il Medio Oriente sia entrato per la prima volta in contatto con l'Occidente moderno attraverso gli echi della Rivoluzione francese. In Robespierre e nei giacobini il radicalismo arabo vedeva modelli di eroismo: propugnatori del progresso e dell'egualitarismo, avversi alla Chiesa cristiana. Ancor più disastrosi furono i paradigmi cui guardò in seguito: l'Italia mussoliniana, la Germania nazista e l'Unione sovietica[25].

Spesso i radicali e fondamentalisti arabi hanno combattuto l'Occidente con idee sorte in Europa.

E' comprensibile che il fallimento di queste politiche abbia suscitato nel mondo islamico la persuasione che abbandonare le proprie tradizioni per seguire quelle altrui abbia condotto alla distruzione della propria civiltà, per cui l'unico rimedio da non pochi intravisto resta il ritorno all'Islam. Così l'occidentalizzazione che alcuni ancora desiderano, per non pochi altri sarebbe la causa di molti mali: si presenta oggi nell'area islamica, certo in termini propri, qualcosa di analogo all'illimitato dibattito fra occidentalisti e slavofili iniziato quasi due secoli fa in Russia e tuttora in corso.

4) Volgiamo lo sguardo alla differenza fra cristianesimo e Islam: il primo è una religione nata da un Dio crocifisso ed i cristiani furono perseguitati per alcuni secoli prima di trovare accoglienza nell'Impero romano. Il fondatore dell'Islam fu profeta e uomo di governo che promulgò leggi, raccolse imposte, gestì pace e guerra; dopo di lui la guerra di conquista venne largamente praticata dai suoi successori. Inoltre nell'Islam è ignoto il date a Cesare e il date a Dio.

---

[25] I. Buruma – A. Margalit, *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*, Penguin Press 2004.

Conclusioni minime

Per diffondere la democrazia nel mondo occorre rendere meno debole quel sentimento di comune appartenenza al genere umano che oggi, nonostante la globalizzazione, langue, e che se non si sviluppa non è in grado di stabilire un sistema di reciprocità nel riconoscimento di diritti e di doveri. Qui il personalismo e non l'individualismo può aiutare il cammino della democrazia contro i rischi di degenerazione. Poi occorre prestare attenzione ai fondamenti preanalitici della democrazia quale evento di portata storico-mondiale: l'idea che la storia umana ha senso, che non va verso una fine catastrofica, che non è un racconto privo di significato e scritto da un idiota.

In secondo luogo un tema assume sempre di più decisivo rilievo, tale da condizionare profondamente il futuro della democrazia: la sua capacità di esercitare un controllo morale, giuridico e politico del potere, oggi in specie quello tecnologico, il quale si trova di fatto investito di enormi e crescenti possibilità di operare e distruggere. Anche da questo lato si evince la necessità del predomino del paradigma della Giustizia sul paradigma della Forza e del Potere, che è al cuore dello spirito democratico e dell'autentico governo politico.

Se l'ideale democratico può essere inteso come proiezione terrena del fermento evangelico, una sorta di traduzione razionale del suo impulso, la semantica biblica di liberazione, il „sentiero di Isaia" ci vengono in soccorso: i carri di guerra che si mutano in aratri, le lance e le spade che si trasformano in falci (cfr. *Is* 2,4). Non era, non è un'utopia nel senso pessimistico del termine. E' la vocazione di ogni uomo di buona volontà: la base della „fondazione religiosa e laica della democrazia".

*

* *

Annesso sul concetto di persona

Nel XX secolo è accaduta la rinascita del „personalismo" coi suoi vari significati, ma anche le sue difficoltà. Salvo significative eccezioni il personalismo, cui si riallacciano la Dottrina sociale della Chiesa e i personalismi a base ontologica, perlopiù non ha vinto la „battaglia del concetto", riuscendo con difficoltà ad influenzare l'elaborazione del pensiero politico mondiale. Il personalismo ha sì costituito insieme all'esistenzialismo e al marxismo un'espressione culturale diffusa a cavallo degli anni '50 del secolo passato, ma la sua durata è stata alquanto labile. Contribuirono al suo declino il pensiero strutturalista e la ripresa poderosa del nichilismo di matrice nicciana. D'altro canto si deve registrare un influsso positivo di alcune intuizioni personaliste, recepite ad es. nella Carte costituzionali italiana e tedesca e nell'azione politica in vari Paesi.

Se il termine „personalismo" può apparire legato ad una costellazione culturale oggi mutata, rimane quello di persona. „Muore il personalismo, ritorna la persona", ha scritto oltre 20 anni fa P. Ricoeur[26]. Intendiamo bene la sua diagnosi. A rigore la persona non può „ritornare", perché non è mai „andata via". È invece cambiato il modo guardare ad essa, sono mutate le dottrine sulla persona. La formula di Ricoeur ha avuto successo, sebbene il cammino per un'introduzione adeguata dell'idea di persona nel pensiero politico non sia breve.

La centralità del concetto di individuo, forte nella politica moderna dal '600 in avanti, si è sostanziata in tre varianti principali: individualismo *ontologico*, *metodologico*, *assiologico*. Esse hanno influito poderosamente sulla concezione della democrazia liberale. Non c'è forse testo „canonico" sulla democrazia e sul liberalismo dell'800 e 900 che non faccia riferimento all'individuo invece che alla persona, con conseguenze di grande peso nella concezione della democrazia, dell'ambito dei diritti dell'uomo, dei limiti dell'esercizio della sua libertà. Secondo R. Dahrendorf la teoria politica si è concentrata così ampiamente sulle libertà di scelta da perdere di vista l'importanza dei legami e delle relazioni. Spesso l'enfasi sull'individuo comporta un'idea di libertà come diritto o possibilità di fare tutto ciò che non danneggia l'altro (ma chi è *l'altro*? La concezione individualistica diffusa in Occidente difficilmente sa rispondere a questo interrogativo decisivo, e quando cerca di rispondervi lascia da parte gli altri che non hanno voce). Altrettanto importante è la domanda: chi è persona? a chi spetta lo statuto dell'esser-persona? come le vicende della bioetica e dell'embrione insegnano.

---

[26] P. Ricoeur, „Meurt le personnalisme, revient la personne", *Esprit* 1 (1983) 113-119.

Sarebbe di notevole interesse verificare la presenza/assenza dell'idea di persona (e il significato assegnatole) in autori rappresentativi di correnti che hanno influito sulle scelte politiche, fra cui: M. Weber, *Politik als Beruf*; H. Kelsen, *La democrazia*, *La dottrina pura del diritto*; J. Maritain, *Umanesimo integrale*, *La persona e il bene comune*; J. Habermas, *Trattato dell'agire comunicativo*, *Fatti e norme*; J. Rawls, *Liberalismo politico*, *Il diritto dei popoli*; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *La persona*; A. Sen, *Etica ed economia*; K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*.

Rawls in *Liberalismo politico* propone una „concezione politica" della persona in cui le persone „ragionevoli" sono determinate in termini puramente morali e posseggono due caratteristiche: sono disposte ad accettare l'idea di tolleranza ragionevole in democrazia e ad accettare equi termini di cooperazione fra eguali. In Habermas la persona è ricondotta-ridotta a soggetto morale relazionale, che opera entro l'opinione pubblica e le regole della democrazia procedurale. In Weber l'individuo o il soggetto – pare impossibile in lui parlare di persona – è riferito al politeismo dei valori, alla lotta per la potenza e ad un'etica della responsabilità politica che non sembra idonea a valorizzare i diritti della persona.

E' probabile che l'ascesa delle posizioni non-personaliste o insufficientemente personaliste conduca ad esiti quali: evanescenza del bene comune, emarginazione del diritto naturale e interpretazione consensuale-contrattuale del diritto positivo e dei diritti umani; prevalenza del singolo entro e fuori le formazioni sociali e entro la famiglia.

Sommovimenti di fondo hanno sradicato il personalismo genuino dal suo terreno ontologico per vari motivi fra cui uno, di cui è difficile sottovalutare il rilievo: la crisi della *filosofia della sostanza* nella modernità, a partire dall'empirismo inglese, crisi ribadita nel '900 dalle posizioni antimetafisiche fra cui quelle della filosofia analitica prima maniera. La prassi politica si è realizzata avendo come retroterra *un'intuizione non-sostanzialistica* dell'uomo che finiva per negargli il carattere di persona. In vari casi si continuava a parlare di dignità dell'uomo, senza però accettare le basi intellettuali che giustificano la prospettiva, col rischio che il riferimento alla dignità diventasse nominale, quasi una formula retorica. Forse nessuno sfondamento è stato poderoso come questo, conducendo all'antipersonalismo esplicito del marxismo per il quale l'uomo è solo l'insieme dei rapporti sociali (sesta tesi di Marx su Feuerbach). Gramsci scriveva che la grande innovazione introdotta dalla filosofia della prassi (leggi: marxismo) nella scienza della politica era la dimostrazione che non esiste un'astratta natura umana. In questi casi più che di persona si parla di io, individuo, soggetto umano, coscienza, ecc. Nell'utilitarismo poi l'aritmetica delle utilità sostituisce l'etica. Nonostante vari passi avanti, la cultura pubblica attuale in

Occidente vede nella persona soprattutto la relazionalità e la libertà, meno la sostanzialità (immediati sono i risvolti di questo assunto su molti problemi, fra cui oggi rilevante quello dell'embrione umano).

Ora il „personalismo comunitario" è perfettamente in grado di giustificare e fondare la relazione: relazione con l'altro nell'*amicizia*; relazione con le istituzioni sociali e politiche cui domandiamo di essere *giuste*, senza però ridurre la persona a relazione.

Nonostante le rielaborazioni, gli opportuni approfondimenti e le critiche più o meno pertinenti cui è stata sottoposta, la determinazione boeziana di persona (*rationalis naturae individua substantia*) si pone come un riferimento imprescindibile: con essa il tema della persona, introdotto *per sempre* nella cultura, continuerà a dare i suoi frutti e a compiere il suo percorso nella storia universale. Un cammino che è ancora al suo inizio, se si pone mente alle aree di civiltà ancora alquanto ristrette in cui circola il „principio-persona". Numerosi spazi geoculturali solo recentemente cominciano ad incontrarlo, sì che esso celebrerà la sua fecondità quando sarà riconosciuto universalmente, ben oltre il mondo storico in cui prese forma.

MISIUNEA ÎN AMERICA LATINĂ

Nils Gyons
Misionarii Verbiţi, Roma

Prezentare: Sunt născut în Danemarca, am emigrat în Argentina împreună cu întreaga familie pe când aveam 7 ani. Sunt membru al Congregaţiei Misionarilor Verbiţi; am lucrat în Brazilia şi Argentina. Actualmente îmi desfăşor activitatea la Roma, Italia.

Câteva date statistice despre America Latină:
▸ Suprafaţa: 20 300 000 km² (Europa: 10 000 000 km²)
▸ Populaţia: 500 000 000 (Europa: 700 000 000)
▸ Două limbi principale: spaniola şi portugheza. Se întâlnesc însă şi un mare număr de limbi „originare".
▸ Diversitatea culturilor: mulţi urmaşi ai emigranţilor din diverse părţi ale lumii (în special, europeni); urmaşi ai sclavilor africani şi băştinaşi din diferite culturi (aztecii, maya, incaşii, aymaras, mapuches, guarani etc.).

Cultura: este un concept fundamental pentru tot ceea ce expunem în cele ce urmează. Este de la sine înţeles că trebuie să precizăm ce semnificaţie vom da acestui termen.

> Cultura... este „modul particular prin care, într-un popor, oamenii cultivă raporturile lor cu natura, între ei şi cu Dumnezeu (cf. *GS* 53b), pentru a putea ajunge la un nivel de viaţă cu adevărat şi pe deplin uman (cf. *GS* 53a)" (Puebla, 386). Ca atare, cultura este „stilul comun de viaţă" (cf. *GS* 53c) ce caracterizează un popor şi care implică totalitatea vieţii sale: „complexul de valori care-l însufleţesc şi de nonvalori ce-l slăbesc... diferitele forme prin care acele valori sau nonvalori se exprimă şi se prezintă, adică obiceiurile, limba, instituţiile şi structurile de convieţuire socială" (Puebla, 387). Cu alte cuvinte, „cultura este viaţa unui popor (...) Cultura este o realitate inserată în dinamica istorico-socială (cf. *GS* 53c). Societatea o primeşte, o modifică într-un mod creativ şi o transmite fără încetare, prin procesul de transmitere generaţională (cf. Puebla, 392)"[1].

Îmi amintesc un fapt. Când a trebuit să fac cererea pentru destinaţia mea misionară, am pus în scris o observaţie personală: simţeam în mine

---

[1] Ioan Paul al II-lea, *Discurs la Universitatea din Santiago de Chile* (3 aprilie 1987), nr. 2; 5.

teama că nu aveam să fiu suficient de flexibil pentru a mă acomoda la culturi atât de diferite şi diverse, cum erau cele din Africa şi Asia. Am primit misiunea de a merge în Brazilia. Am rămas acolo mai puţin de un an: din cauza situaţiei politice (tensiuni între Biserică şi stat), mi-a fost refuzată viza de şedere şi a trebuit să mă întorc în Argentina.

În Argentina mi-a fost încredinţată o parohie în care majoritatea populaţiei era de origine europeană (germani, italieni, polonezi, ruşi), dar cu un anumit procentaj şi de populaţie originară din Orient (sirieni, libanezi). Se mai aflau şi persoane provenind din două culturi indiene diferite. Practic, era un eşantion a ceea ce însemna America Latină: un creuzet de rase şi culturi.

Poate că acesta este primul factor asupra căruia trebuie să fim atenţi: America Latină nu este un continent cu o populaţie esenţialmente europeană. Ar fi mult mai corect a afirma că ne aflăm în faţa unui amestec extrem de eterogen. Populaţiei originare (aşa-numiţii *indios*) i s-au adăugat europeni din toate naţiunile de pe vechiul continent, sclavi africani aduşi aici de către neguţătorii europeni – cu descendenţii respectivi, iar în istoria mai recentă s-au adăugat japonezi, coreeni, medio-orientali... Populaţia *indios*, totodată, aparţine unor culturi foarte diferite între ele: unii cultivă pământul, şi fac aceasta de milenii, alţii trăiesc chiar şi azi mai mult din vânătoare şi pescuit, precum şi din roadele pe care le culeg din păduri.

Pentru a înţelege ce înseamnă un asemenea amestec de culturi, am putea face, eventual, o comparaţie culinară, folosind metafora unei farfurii cu supă. În orice supă, aromele se amestecă.

Aproape peste tot oamenii se căsătoresc cu alţii de origini diferite. Încetul cu încetul, un astfel de proces generează o nouă faţă a Americii Latine: în fiecare zi - o faţă tot mai metisă. Există însă regiuni ale continentului în care predomină persoane de o anumită origine:

– europenii şi urmaşii lor au rămas în regiunile unde pământul este mai fertil;

– sclavii, aduşi în America Latină pentru a lucra, sunt prezenţi, în general, în aceleaşi regiuni în care lucrează şi albii;

– pentru a elibera pământul în vederea agriculturii şi pentru creşterea animalelor, indienii au fost alungaţi cu forţa armelor către regiunile muntoase.

Ce înseamnă a fi misionar într-un astfel de ambient?

Nu se poate scrie un fel de reţetă pentru a cumpăra de undeva soluţii gata preparate! Ceea ce pot face, şi vreau să o fac, este să vă împărtăşesc experienţa mea misionară de la faţa locului, din acest ambient concret.

Pentru aceasta, mă voi concentra asupra unuia dintre locurile în care am lucrat: parohia de Tumbaya, în Nord-Vestul Argentinei.

În 1988 am fost transferat într-o parohie în Nord-Vestul Argentinei (Tumbaya). A însemnat ca şi cum aş fi ajuns pe un alt continent. 95% din totalul populaţiei parohiei erau indieni din cultura *Kolla*. Este bine să clarificăm imediat că este o cultură extrem de veche: se ştie că zona era populată deja acum 10.000 de ani. Cultura Kolla este foarte asemănătoare „verişoarei”, cultura *Aymara*, care a înflorit în jurul anului 1000, devenind Imperiul de Tihawanacu (Bolivia), un oraş atestat încă din anul 600 î.C.

Cea mai mare parte a populaţiei Kollas are o statură joasă. Clima e rece. Porţile caselor lor sunt şi ele foarte joase. După ce m-am lovit de mai multe ori cu capul de tocul uşii, am învăţat să mă aplec bine înainte de a intra... Dar tot la fel a fost cu realitatea culturală, atât de diferită, care m-a constrâns să mă aplec pentru a putea intra în ea. Numai după aceea mi-am putut îndrepta spinarea pentru a fi pe deplin unul dintre ei.

La puţine zile după sosirea mea, una dintre comunităţile cele mai mari ale parohiei celebra hramul. După sfânta Liturghie şi după procesiune, s-a apropiat de mine directorul şcolii gimnaziale, care fusese creată de curând. M-a întrebat: „Părinte, veniţi cu noi la *corpachada*, pentru a da de mâncare la *Pachamama*?” Ştiam că *Pachamama* (*pământul-mamă*) era zeiţa principală a culturii Kolla... Trebuie să mărturisesc că nu m-am simţit deloc bine, deoarece doream să rămân fidel credinţei mele creştine, ştiind totuşi că în acea cultură a spune „nu” era considerat o ofensă gravă. La fel de grav era a respinge o invitaţie.

Acel om probabil că a văzut pe faţa mea stânjeneala şi a încercat să-mi explice că era un rit de mulţumire adus lui Dumnezeu pentru noua şcoală şi că mai apoi urma un prânz festiv.

I-am răspuns: „De-abia am sosit şi încă nu ştiu unde am ajuns. Lăsaţi-mi, vă rog, un timp, ca să cunosc cultura şi obiceiurile. Mai apoi vom vedea...”

A acceptat explicaţia mea (şi i-am fost recunoscător pentru aceasta) şi m-a întrebat dacă cel puţin nu aş fi putut conduce rugăciunea „Tatăl nostru”, care ar fi marcat începutul ceremoniei. M-am gândit că „Tatăl nostru” nu face rău nimănui, şi aşa, am decis să merg cu el...

Trebuie să vă mărturisesc că am observat toate detaliile cu multă atenţie, puţin speriat şi tot atât de mult mirat. În timpul prânzului am cerut celor de lângă mine clarificări. Mai apoi, m-am întrebat ce anume era creştin în tot ceea ce văzusem şi auzisem. Iată ce elemente creştine am descoperit:
– întregul ritual a început şi s-a terminat cu rugăciunea „Tatăl nostru”;
– foarte mulţi făceau semnul sfintei cruci când îngenuncheau pentru a da de mâncare la *Pachamama*, şi la fel înainte de a se ridica;

– foarte mulţi, în timp ce erau îngenuncheaţi şi dădeau de mâncare la *Pachamama*, nu s-au rugat ei, ci lui Dumnezeu ca Tată. Au fost rugăciuni de cerere şi de mulţumire;
– rugăciunile exprimau convingerea că primim de la Dumnezeu viaţa şi tot ce avem nevoie pentru a trăi;
– mai exprimau şi ideea că „pământul" (natura) era un dar al lui Dumnezeu şi că viaţa noastră depinde de ea.

M-am gândit: dacă poporul lui Dumnezeu putea aduce cult lui Dumnezeu arzând animale şi primele roade ale pământului... de ce nu ar fi fost corect ca acest popor să facă acelaşi lucru cu puţină mâncare?

Aşa a început un lung proces personal de purificare a credinţei mele. Un proces însoţit de multă reflecţie, rugăciune şi lectură a cuvântului lui Dumnezeu. Am început să-mi dau seama că atâtea lucruri, considerate până atunci parte fundamentală a credinţei mele, erau numai haina culturală a credinţei... Oare un popor cu o cultură diversă nu avea dreptul să-şi îmbrace credinţa cu propriile haine culturale?

M-am gândit că misiunea noastră e aceea de a-l vesti pe Isus şi de a-l pune în legătură cu oamenii. El este expresia perfectă a iubirii lui Dumnezeu faţă de noi. Dar este el cel care oferă Duhul său, aşa cum a promis la ultima cină şi aşa cum a făcut-o de atâtea ori în istorie. M-am gândit că ei înşişi, oamenii locului, vor putea discerne ceea ce este bun şi să-şi „încreştineze" cultura.

Câteva texte biblice m-au ajutat în mod particular în acest proces:
– „Însă când va veni el, Duhul adevărului vă va călăuzi în tot adevărul, căci el nu va vorbi de la sine, ci va spune ceea ce va auzi şi vă va vesti lucrurile viitoare" (*In* 16,13).
– Întrebat de comunitate pentru ce intrase în casa păgânilor şi-i botezase, Petru se justifică: „Aşadar, dacă Dumnezeu le-a dat şi lor acelaşi dar ca şi nouă, pentru că am crezut în Domnul Isus Cristos, cine eram eu ca să-l pot împiedica pe Dumnezeu?" (*Fap* 11,17)
– Când au început şi neiudeii să devină creştini, au apărut dubii în Biserică. Tocmai despre aceasta s-a vorbit la primul Conciliu din istoria Bisericii, când întrebarea era dacă păgânii trebuia să devină evrei mai înainte de a deveni creştini. Luca ne relatează. După o discuţie îndelungată, Petru s-a ridicat şi le-a zis:

> „Fraţilor, voi ştiţi că, din primele zile, Dumnezeu m-a ales între voi, pentru ca, prin gura mea, păgânii să asculte cuvântul evangheliei şi să creadă. Iar Dumnezeu, care cunoaşte inimile, a dat mărturie în favoarea lor, dându-le pe Duhul Sfânt ca şi nouă, şi nu a făcut nici o deosebire între noi, căci le-a curăţat inimile prin credinţă. Aşadar de ce îl ispitiţi acum pe Dumnezeu, punând pe umerii discipolilor un jug pe care nici părinţii noştri şi nici noi nu l-am putut duce?

> Dar noi credem că suntem mântuiţi în acelaşi fel ca şi ei prin harul Domnului Isus". Atunci toată mulţimea a tăcut şi-i asculta pe Barnaba şi pe Paul, care povesteau câte semne şi minuni a făcut Dumnezeu prin ei între păgâni (*Fap* 15,7-12).

Decid să scrie o scrisoare la acea comunitate în care apăruse discuţia. Iată ceea ce afirmă:

> Căci Duhul Sfânt şi noi am hotărât să nu vă impunem nici o povară în afară de acestea, care sunt necesare: să vă feriţi de carnea jertfită idolilor, de sânge, de animale sufocate şi de desfrânare; dacă vă veţi feri de acestea, bine veţi face. Cu bine! (*Fap* 15,28-29)

Poporul *Kolla* a devenit creştin. A păstrat însă, în acelaşi timp, foarte multe lucruri din propria cultură, inclusiv anumite rituri care existau în religia lor originară. Acum însă, aceste rituri au un sens creştin.

Ritul *corpachada* a devenit unul creştin. Astăzi, *Pachamama* este chipul concret al Providenţei lui Dumnezeu, care ne dă toate bunurile materiale prin intermediul pământului, al naturii. „Toţi venim din ea şi ne întoarcem în sânul ei". M-am gândit că raportul lor cu pământul este destul de diferit de al nostru: un *Kolla* îi cere permisiunea mai înainte de a începe să îl lucreze. Aproape că s-ar putea spune că îl tratează ca pe o logodnică, ce trebuie să fie îngrijită şi sedusă.

După puţine luni am avut norocul de a putea participa la un „curs ecumenic despre pastoraţia indigenă", organizat de Conferinţa Episcopilor din Bolivia, la care am găsit atâţia alţi misionari ce treceau prin acelaşi proces. Enrique Jordà, un înţelept iezuit în etate, care tocmai luase un al doilea doctorat în teologie cu privire la raportul dintre „Religia creştină şi religia *Aymara*", ne spunea că sfântul Paul avusese trei atitudini în faţa realităţilor păgâne:
– când realitatea păgână bloca credinţa creştină, Paul o condamna;
– când realităţile păgâne erau în realitate neutre, Paul nu-şi făcea probleme: nu valorau nimic;
– când realităţile păgâne putea fi asumate pentru a avea un folos în religia creştină, Paul era primul care încerca să o facă: în felul acesta, tronurile, stăpânirile şi puterile au devenit categorii de îngeri!

La un an după prima mea întâlnire cu *Pachamama*, era prezent şi episcopul meu. Când şi el a îngenuncheat pentru „a da de mâncare la *Pachamama*", au dispărut multe dintre temerile mele şi am participat şi eu.

Ce mesaj am vestit ca misionar în acea cultură? În sinteză, acesta este:
– iubiţi-vă, pentru că Dumnezeu vă iubeşte. „Prin aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu în noi: Dumnezeu l-a trimis în lume pe Fiul său, unicul născut, ca să trăim prin el" (*1In* 4,9);

– împărăţia lui Dumnezeu este destinată tuturor. Fiecare are dreptul de a intra aşa cum este, fără a trebui să renunţe la identitatea sa culturală;
– da, este necesar să ne purificăm de tot ceea ce este contrar evangheliei. Trebuie să renunţăm la păcat şi la tot ceea ce este contrar iubirii. Dar tot ceea ce nu este contrar Evangheliei poate fi „botezat”, poate să devină creştin.

Practic, cred că întâlnirea mea cu poporul *Kolla* m-a ajutat să mă deschid spre alţii, să recunosc valoarea a ceea ce este diferit. Am înţeles că aceeaşi unică credinţă poate fi exprimată în feluri diferite, continuând să rămână credinţă unică. M-a ajutat să devin mai creştin şi, mai ales, mai catolic.

America Latină, un continent de săraci

America Latină este un continent cu un procentaj extrem de înalt de populaţie sub limita sărăciei. Aceasta înseamnă că familia nu câştigă suficient pentru a putea satisface cerinţele esenţiale ale vieţii. Acest procent, în multe ţări din regiune, este peste 50% din populaţie. Acestea sunt date oferite de Banca Mondială (2001):

Ţară	*%*	*Populaţie (milioane)*	*Ţară*	*%*	*Populaţie (milioane)*
Argentina - urban	52.24	37.48	Honduras	56.24	6.58
Bolivia	44.68	8.52	Jamaica	38.82	2.67
Brazilia	59.25	172.56	Mexic	54.93	99.42
Chile	57.61	15.4	Nicaragua	43.11	5.2
Columbia	57.92	43.04	Panama	56.56	2.9
Costa Rica	46.6	3.89	Paraguay	56.85	5.64
Republica Dominicană	47.44	8.51	Peru	49.82	26.09
Ecuador	53.39	12.88	St. Lucia	42.58	0.16
El Salvador	53.27	6.4	Trinidad-Tobago	40.27	1.31
Guatemala	59.87	11.69	Uruguay - urban	44.56	3.29
Guyana	44.58	0.77	Venezuela, RB	49.53	24.63

În documentul final al celei de-a treia Adunări plenare a Conferinţei Episcopale a Americii Latine (1979), episcopii noştri au afirmat:

> Situaţia de extremă sărăcie dobândeşte în viaţa reală aspecte foarte concrete, în care ar trebui să recunoaştem trăsăturile lui Cristos suferind, ale Domnului care ne întreabă, ne interpelează. Chipuri de copii loviţi de mizerie încă înainte de a se naşte, chipuri de tineri şi de bătrâni, chipuri de indigeni şi afro-americani, chipuri de *campesinos*, de muncitori, de şomeri...

În general, se afirmă că ţări ca Argentina, Brazilia şi Chile sunt ţări bogate. Poate că e adevărat... Dar sunt ţări bogate în care mai mult de 50% din populaţie este sub limita sărăciei. Este un scandal când în Argentina, numit şi „grânarul lumii”, există copii care mor de foame! Problema are o

cauză fundamentală: distribuirea bogăţiilor. O parte din această problemă a distribuirii este, fără îndoială, distribuirea câştigului.

Un alt aspect este problema proprietăţii pământului. Problema e veche, dar şi nouă. În perioada cuceririlor (*conquista*), spaniolii şi portughezii au dobândit „proprietatea" pământului şi i-au făcut sclavi pe băştinaşi pentru a-l lucra. În epoca luptelor pentru independenţa ţărilor noastre, ofiţeri ai armatei şi-au distribuit teritorii largi fără nici un respect faţă de indigenii care-l locuiau (Jujuy, 1834). Mai rău: i-au obligat să plătească chirie, au impus taxe pentru a putea creşte animale (capre, oi, cai), precum şi pentru folosirea apei la irigaţii.

Astăzi există companii internaţionale ce posedă teritorii extinse de pământ egale cu teritorii ale unor naţiuni întregi: într-una dintre parohiile unde am lucrat, o singură firmă avea mai mult de 300.000 de ha, echivalentul unei suprafeţe de 60x50 km. Benetton (firmă italiană ce produce haine) posedă 2.000.000 de hectare în Sudul Argentinei (200x100 km). Gândiţi-vă că în provincia argentiniană unde trăiesc şi azi părinţii mei proprietarii a 67% din suprafeţele de pământ nu locuiesc în această provincie! La fel se întâmplă în Brazilia, în Paraguay şi în atâtea naţiuni din regiune. La fel se întâmplă cu minele, cu resursele petroliere etc.

În Brazilia a apărut o „Mişcare a Muncitorilor Agricoli fără Pământ" (MST). Caută să afirme dreptul tuturor agricultorilor de a avea o proprietate, o bucată de pământ, cât ar fi necesar pentru a putea trăi. Din când în când, un grup de agricultori fără pământ ocupă pacific o bucată dintr-o *Fazenda* (o mare proprietate rurală). Aproape întotdeauna este vorba de pământuri neproductive, care sunt păstrate de proprietarii lor pentru motive pur speculative. Reacţiile proprietarilor sunt, de multe ori, violente: trimit personal înarmat pentru a-i alunga pe cei ce au ocupat acel teren. De multe ori, cu ajutorul Poliţiei...

Urbanizarea masivă a Americii Latine are, în parte, această situaţie la originea ei. (La nivel continental, procentajul populaţiei care trăieşte în oraşe este de circa 85%.).

Răspunsul Bisericii la sărăcia generalizată

Biserica Latinoamericană a dat mai multe răspunsuri:
– preoţi pentru „Lumea a Treia" (1968), care caută să trăiască printre cei săraci, precum ei;
– opţiunea preferenţială pentru cei săraci;
– teologia eliberării: plecând de la *Cartea Exodului*, caută să lumineze realitatea vieţii zilnice şi să-i angajeze mai mult pe creştini în căutarea libertăţii pentru popoarele noastre (există două documente date de Vatican cu

privire la teologia eliberării: unul ce condamnă *unele teologii ale eliberării*, al doilea care îi vedea *necesitatea şi aspectele pozitive*)[2].

Câteva fapte din istoria recentă

În anii '60 a apărut o teorie socio-economică numită „teoria dependenţei"; concret, afirma că unele ţări depind din punct de vedere economic de altele, aşa încât destinele lor nu mai rămân în mâinile lor. Schema se aplică şi cu privire la aspectele interne ale fiecărei ţări: majoritatea populaţiei depind de puţini, care dirijează destinul tuturor, dar care caută doar propriul avantaj.

În timpul anilor '60 şi '70, în diferite ţări din regiune au apărut multe grupuri armate de stânga. Au existat atentate, răpiri, omucideri (în unele ţări precum Columbia, aceste grupuri mai există şi azi: *FARC* etc.). În general însă, violenţa nu a avut sprijinul maselor populare.

Anii '70 au fost marcaţi de o puternică reacţie militară din partea forţelor de dreapta. Militarii au pus stăpânire pe putere în multe ţări. S-ar putea spune că medicamentul a fost mai rău decât boala. Represiunile au fost feroce, nu doar din partea militarilor, ci şi din partea unităţilor paramilitare (în unele ţări precum Columbia, mai există şi azi). Unele dintre aceste grupuri folosesc aceleaşi metode ca ale grupurilor de stânga: bombe, atentate etc. (AAA în Argentina). Consecinţele au atins nu doar grupurile violente de stânga. Toţi cei care au lucrat în folosul celor săraci au fost persecutaţi, cu sacrificiul multor persoane ucise, dispărute, aruncaţi în închisoare fără judecată etc. În numele unei aşa-numite (ca pretext) „civilizaţii occidentale şi creştine" şi a „siguranţei naţionale", toţi cei care căutau o mai profundă dreptate socială, sau doar gândeau într-un mod diferit, au fost acuzaţi de marxism. Ideologia acestor guverne militare a fost, din punct de vedere teoretic, anticomunistă. În realitate, au fost folosite aceleaşi metode de represiune. Numai în Argentina au dispărut 30.000 de oameni între 1976 şi 1983. Mulţi dintre ei erau cateheţi, persoane consacrate, preoţi, episcopi (Oscar Arnulfo Romero, Enrique Angelelli) etc. În acelaşi timp, majoritatea celor înscrişi în Partidul Comunist erau consideraţi ca nefiind prea periculoşi şi aveau locul lor la baruri, bându-şi cafeaua obişnuită! Au fost ani în care a avea anumite cărţi îţi punea în pericol viaţa! În Guatemala, cateheţii ascundeau Biblia în pământ: dacă erau găsiţi cu o Biblie în casă, puteau fi ucişi! (Pare o glumă, dar, într-o zi, în Argentina militarii au intrat într-o librărie şi au ars toate cărţile dintr-un raft ce era marcat cu titlul „Arta Cubistă": expresia părea că vorbeşte despre „Cuba" şi deci... despre

[2] *Alcuni aspetti della teologia della liberazione*: EnchVat 9, 866-987; *Libertà cristiana e liberazione*: EnchVat 10, 196-344.

Fidel Castro şi comunism). Iată un alt episod: „Trebuie să ne gândim că există o acţiune comunist-marxistă internaţională, care, deja cu 50 de ani înainte de Cristos, veghea şi gravita în lume”. Fraza a fost pronunţată de generalul argentinian Cristino Nicolaides, la începutul anilor ’80. Cităm realmente din articolul *El general que borro las huellas* (Ziarul *Clarín*, din 7 martie 1999). Rănile din acea epocă sunt încă deschise...

În anii ’80, ţările noastre s-au întors la democraţie, dar noile guverne s-au găsit în faţa unui dezastru economic total: multiplicarea datoriei externe (în Argentina, de la 7 la 49 miliarde de dolari), creşterea sărăciei, distrugerea industriei naţionale etc.

Laicii, pilaştrii Bisericii

Câteva date statistice despre Biserica Catolică din America Latină:

▸ catolici: 430 000 000 (88,8% din populaţie); dublă apartenenţă: 15,5%; Europa: 280 000 000.

▸ catolici pentru fiecare preot: America Centrală: 6763; America de Sud: 7138 (Europa: 1374; România: 1046).

▸ km^2 pentru un preot: 331,5 (Europa: 49). Aceasta înseamnă că fiecare preot latino-american trebuie să acorde atenţia sa pastorală unei populaţii ce locuieşte într-o arie de aproape şapte ori mai mare decât aceea care „aparţine” unui preot din Europa.

Aceste numere ne oferă un alt aspect al realităţii Bisericii în America Latină: atât pentru numărul de persoane, cât şi pentru suprafaţa pe care sunt răspândiţi catolicii, iar Biserica s-ar găsi într-o mare dificultate de a acorda atenţia sa pastorală – cel puţin faţă de catolici –, dacă această atenţie pastorală s-ar sprijini numai pe preoţi şi persoane consacrate.

Unul dintre cei mai mari misionari ai Americii Latine a fost sfântul Francisc Solano (1549-1610), reprezentat iconografic cu vioara şi crucea. Cineva a căutat să reconstruiască drumurile sale misionare şi să stabilească timpul cât ar fi putut să rămână în fiecare loc unde se ştie că ar fi fost: două săptămâni... Două săptămâni nu înseamnă prea mult pentru a încreştina un popor... nici măcar dacă acest popor se află în aşteptarea unui mesaj al misionarului, şi asta nu era aşa de simplu.

Cum au procedat deci misionarii? O soluţie am găsit-o în munca mea cu oamenii locului.

La un anumit moment am început să cred că cea mai mare parte a copiilor pe care-i botezam fuseseră deja botezaţi. Puţin câte puţin am reuşit să descopăr metoda folosită de misionarii ce mă precedaseră. Cum misionarii ştiau că oamenii locului nu aveau să-i mai revadă pentru mult timp (poate ani), înainte de a părăsi un loc stabileau acolo „miniştri” laici. Era vorba

de o „botezătoare” şi de un „invocator”, care adesea erau soţ şi soţie. Rolul lor era acela de a-i boteza pe copii cu „apa ajutorului” (botezul în pericol de moarte) şi de a conduce rugăciunea, mai ales în momentele de mai mare necesitate, ca, de exemplu, înmormântarea. Acei „miniştri” au transmis din generaţie în generaţie rolul lor... În atâtea locuri, până azi!

Şi azi sunt mulţi laicii care fac această slujire importantă în Biserică. Imaginaţi-vă o parohie cu o suprafaţă de 10 000 km^2, cu 48 de comunităţi distribuite în ea. Am lucrat în trei diferite realităţi cu acest fel de caracteristici. Oricum, eşti mereu pe drum şi treci de la un loc la altul cu viteza ce-ţi permite doar administrarea sacramentelor. Nu există timp pentru a te ocupa de catehism, nici nu poţi fi prezent în fiecare comunitate, la fiecare sfârşit de săptămână...

Soluţia: *laicii*. Ei sunt cei ce se ocupă de atâtea lucruri. Sunt adevăraţii pilaştri ai Bisericii. Ei sunt cei care animă şi coordonează comunităţile lor, organizează cateheza la sfânta Împărtăşanie şi la Mir, pregătesc familiile pentru Botez, îi instruiesc pe cei ce se pregătesc la Căsătorie... şi aşa mai departe. În America Latină, oamenii aceştia foarte rar primesc vreo răsplată economică. O fac de dragul lui Dumnezeu!

A trebuit să fac câteva alegeri pastorale:

- să dedic mai puţin timp şi bani pentru a parcurge comunităţile şi să dedic mai mult timp (şi bani) pentru formarea catehetilor şi animatorilor de comunitate;
- să promovez cuvântul lui Dumnezeu, citit şi celebrat în fiecare comunitate ce rămânea fără Liturghia duminicală;
- să am încredere în colaboratorii laici: când ajungeam în comunitate, ei erau cei care îmi spuneau ce anume trebuia să fac şi, de multe ori, despre ce anume ar fi trebuit să predic la Liturghie.

Acolo unde am lucrat, în Nord-Vestul Argentinei, am văzut marea iubire a acestor colaboratori laici pentru cuvântul lui Dumnezeu. Cred că pot să spun că unii dintre ei cunoşteau Biblia chiar mai bine decât mine!

Niciodată nu voi uita o vizită pe care am făcut-o într-o comunitate din Colorados. Animatorul comunităţii era Julio, un tânăr de 19 ani, nepot al vechiului animator, care deja era orb şi surd. În acea zi, de-abia ajuns în comunitatea sa, Julio s-a închis cu mine în sacristie. Mi-a povestit problemele pe care comunitatea le trăia chiar în acel moment şi mi-a cerut să vorbesc despre anumite aspecte în timpul predicii. Am făcut ceea ce mi-a spus... În timpul predicii am citat câteva texte biblice pentru a lumina ceea ce spuneam. La un anumit moment, Julio a venit alături de mine cu Biblia în mână, mi-a indicat un anume fragment, şi mi-a spus: „Părinte, nu uita

de acest text!" Asta s-a repetat de alte două ori în timpul predicii! A trebuit să admir cunoştinţele biblice ale acelui tânăr, care făcuse numai primele trei clase, dar care citise Biblia de la un capăt la altul de mai multe ori, în timp ce păştea caprele familiei sale.

Era normal ca, atunci când o comunitate avea probleme serioase, animatorii comunităţilor vecine să meargă ca misionari în acea comunitate, vizitând-o în fiecare săptămână, mergând pe jos uneori până la 20 de km.

Ar trebui să mai mulţumesc atâtor laici care m-au însoţit în munca mea misionară, şi mai ales celor ce făceau parte din echipa centrală a parohiei, care m-au ajutat să înţeleg mentalitatea oamenilor şi cultura locului, să iau decizii pastorale corecte, ducând mai departe cursurile de formare a altor animatori şi cateheţi, lucrând împreună cu mine la diferite cursuri biblice...

America Latină: teritoriu de misiune

Cineva poate că se va gândi că America Latină, cu o populaţie catolică egală cu 88,8%, nu ar trebui să fie considerată un teritoriu de misiune. Eu însă cred că da, pentru următoarele motive:

- America Latină este un continent de „catolici aflaţi departe" de Biserică. Chiar dacă 88,8% din populaţie este botezată, mai puţin de 10% dintre catolici participă în mod regulat la viaţa Bisericii;
- marile nedreptăţi sociale, care mai apasă continentul, ne arată că evanghelia încă nu a ajuns la inima societăţii latinoamericane;
- în întreaga Americă Latină (ca în tot restul lumii) este în act un proces puternic de urbanizare (în Argentina, cel puţin 84% din populaţie locuieşte în oraş). Dar când se transferă în oraş, atâta lume începe să se „adapteze" la noua realitate a vieţii. Păcat că, de atâtea ori, în acest proces, îşi pierd temeliile lor culturale şi religioase, care sunt văzute ca lucruri ale trecutului, semne de „învechire" şi de incompatibilitate cu noua realitate;
- în special în unele ţări, este în act un proces puternic de secularizare, asemănător cu cel din Europa actuală;
- noile grupuri religioase („sectele").

Sunt şi lumini:

- puternica religiozitate populară, ce trebuie să fie însoţită şi de multe ori purificată;
- opţiunea preferenţială pentru cei săraci;
- o puternică mişcare biblică şi „noile teologii" (indiană, neagră, a femeii etc.).

MISIUNEA BISERICII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

Pr. lect. univ. Alois Bişoc
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

1. Necesitatea cunoaşterii lumii contemporane

Trăind într-o „nouă epocă a istoriei umane"[1], Biserica nu poate să nu se intereseze de problemele acesteia şi să răspundă cu o pastoraţie adecvată şi eficientă. Deja în Conciliul al II-lea din Vatican, într-un mod special în Constituţia pastorală *Gaudium et spes*, părinţii conciliari încearcă să facă o analiză concretă a lumii contemporane, cu scopul de a trasa nişte linii pastorale specifice. Această analiză este făcută atât la lumina Revelaţiei creştine, cât şi a datelor furnizate în mare parte de ştiinţele umane. După *Gaudium et spes*, a devenit un fapt normal ca să se pornească de la această analiză când e vorba de a lua decizii concrete într-un anumit sector al vieţii Bisericii. Aşa se procedează în documentele oficiale ale Sfântului Scaun, enciclice, sinoade episcopale, documente ale congregaţiilor romane şi ale Bisericilor particulare. Astfel, Papa Ioan Paul al II-lea, în exortaţia apostolică *Pastores dabo vobis*, afirmă că

> este importantă cunoaşterea situaţiei. O simplă reliefare de date nu este suficientă; este necesară o cercetare ştiinţifică în măsură să permită stabilirea unui cadru precis şi concret al circumstanţelor reale socio-culturale şi ecleziale. Şi mai importantă este interpretarea situaţiei. Ea este cerută de ambivalenţa şi, uneori, de caracterul contradictoriu specific situaţiei care se prezintă ca o îmbinare profundă de dificultăţi şi potenţialităţi, elemente negative şi motive de speranţă[2].

Perioada postconciliară a fost caracterizată de multe tulburări pe plan doctrinal şi practic, ca urmare a influenţei puternice a unor ideologii ca neocapitalismul, marxismul, freudismul etc. În realitate, caracterul ştiinţific al acestor ideologii a ajuns să fie foarte mult pus în discuţie. După cum afirmă cardinalul Ratzinger:

> Doctrina marxistă a mântuirii, bineînţeles, în diferite forme de instrumentare, apărea, în fond, ca singura motivată din punct de vedere etic şi, în acelaşi timp,

---

[1] Conciliul al II-lea din Vatican, Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* (07.12.1965), ARCB, Bucureşti, 2000, 54.

[2] Ioan Paul al II-lea, Exortaţie apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), Presa Bună, Iaşi 2000, 10.

singura călăuză spre viitor conformă cu imaginea ştiinţifică a lumii (...) Nu mai există încredere în marile promisiuni de natură morală, iar marxismul s-a văzut pe sine tocmai ca una dintre acestea. El propunea dreptatea pentru toţi, pacea, desfiinţarea relaţiilor nedrepte de conducere etc. De dragul acestor idealuri, s-a crezut că principiile etice trebuie să fie abandonate şi că teroarea poate fi folosită ca mijloc de instaurare a binelui[3].

Fără îndoială, Revelaţia creştină este de mare ajutor la analizarea naturii umane şi a istoriei şi face ca să fie descoperite realităţi la care nu ajung ideologiile caracterizate de imanentism, pozitivism, fenomenalism etc. Este de ajuns să ne gândim că nici o ideologie nu poate să ajute la descoperirea păcatului înţeles în semnificaţia sa specifică de rebeliune faţă de Dumnezeu. Şi totuşi, păcatul personal şi păcatul lumii au o importanţă determinantă în evoluţia istoriei mântuirii. Pentru a diagnostica bine realitatea, trebuie să fie luată în considerare libertatea umană. Unde există omul, există libertate şi unde există libertate, există ambivalenţă, contradicţie, imprevizibil.

În faţa schimbărilor pozitive şi negative din lumea contemporană, este necesar un model nou de pastoraţie, un raport nou dintre Biserică şi lume sau o acţiune diferită a Bisericii în noul context socio-cultural. Creştinii sunt, ca toţi ceilalţi oameni, cetăţeni ai acestei lumi. Transformările din lume influenţează mentalitatea şi conştiinţa creştinilor şi, prin urmare, Biserica este influenţată chiar în viaţa sa internă. Biserica nu poate rămâne indiferentă sau pe poziţii conservatoare sau de refuz total al schimbărilor din lume, dar nici nu poate să cadă în extrema cealaltă, adică de a accepta fără discernământ toate componentele transformărilor sau de a avea atitudini oportuniste. Există o singură atitudine ce trebuie să fie luată, aceea care se concretizează în întruparea Fiului lui Dumnezeu. Întruparea indică realitatea totală şi profundă a lui Isus Cristos şi defineşte modul în care mântuirea se realizează în istorie. Implicarea lui Dumnezeu în situaţia omenirii înseamnă că el ia în serios realitatea şi istoria sa, că o ia asupra sa în ascultare până la moarte, că o răscumpără, nu de undeva de deasupra sau de undeva din afară, ci dinlăuntru. Din moment ce Biserica realizează în natura sa teandrică modelul Cuvântului întrupat[4], ea trebuie să realizeze modelul lui Cristos şi în misiunea sa. Ea nu este chemată să fie deasupra, dedesubtul sau în afara lumii, ci înlăuntrul ei, ca un „aluat” de comuniune şi de slujire.

---

[3] J. Ratzinger, *Introducere în creştinism: prelegeri despre Crezul apostolic: cu un nou eseu introductiv*, Sapientia, Iaşi 2004, 9.

[4] Cf. Conciliul al II-lea din Vatican, Constituţia dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* (21.11.1964), ARCB, Bucureşti, 2000, 8.

Metodologia pe care Biserica o poate adopta față de lumea contemporană poate avea trei variante: Biserica nu salvează lumea dacă refuză lumea; Biserica nu salvează lumea dacă devine asemenea lumii, chiar şi în păcat; Biserica salvează lumea dacă, precum Cristos, devine în toate asemenea lumii, în afară de păcat. Față de lumea contemporană, Biserica trebuie să țină seama de aceste criterii fundamentale ale istoriei mântuirii, să fie gata să reconsidere orientările şi metodele pastorale, să caute modalitățile cele mai bune de a-i propune omului de astăzi evanghelia lui Cristos ca un răspuns unic la problemele sale. Pe aceste criterii se bazează învățătura Papei Ioan Paul al II-lea, care afirmă că, „pentru credincios, interpretarea situației istorice... se face în lumina şi forța evangheliei, a evangheliei vii şi personale care este Isus Cristos, şi prin darul Duhului Sfânt”[5].

Un aspect foarte important este cel dat de „semnele timpurilor”. Este vorba de o cunoaştere şi de o interpretare care trebuie să fie făcute cu discernământ eclezial înțelept şi responsabil, sub influența Duhului Sfânt, în mod liber şi disponibil, pentru a descoperi în interiorul faptelor istoria mântuirii, „noul” care vine de la Dumnezeu, evitând astfel riscul de a confunda semnele timpurilor cu faptele pur sociologice. În acest sens, Conciliul este foarte clar:

> Poporul lui Dumnezeu, împins de credința că este călăuzit de Duhul Domnului, care umple pământul, se străduieşte ca, în evenimentele, în exigențele şi în aspirațiile la care participă împreună cu ceilalți oameni ai vremurilor noastre, să discearnă care sunt adevăratele semne ale prezenței sau ale planului lui Dumnezeu[6].

În doctrina conciliară, semnele timpurilor sunt fapte sau evenimente ce au un sens dublu: unul mai perceptibil, la nivel istorico-sociologic, şi altul mai profund şi tipic teologic. Misiunea Bisericii nu este numai de a cunoaşte evenimentele lumii, ci de a le interpreta, de a discerne semnele timpurilor, care sunt căi concrete deschise de Dumnezeu pentru misiunea sa pastorală.

2. Pluralismul socio-cultural

Pluralismul este contextul nou în care se desfăşoară pastorația Bisericii. Din punct de vedere social, lumea modernă este divizată în diferite clase sociale cu diferite roluri şi tipuri de muncă: categorii de persoane ce lucrează în sectorul primar, secundar şi terțiar, patroni şi muncitori, sindicate etc. În politică, ne confruntăm cu regimuri monarhice şi republicane, cu diverse tipuri de dictaturi şi de democrație, cu numeroase partide şi organizații. În zilele noastre, avansează tot mai mult concepția de a instaura „statul etic”,

---

[5] *Pastores dabo vobis* 10.
[6] *Gaudium et spes* 11.

în sensul de a revendica autonomie deplină nu numai faţă de Biserică, ci şi faţă de Dumnezeu şi morala transcendentă. Statul vrea să devină stăpân nu numai asupra dreptului care reglementează comportamentul extern al cetăţenilor, ci şi asupra eticii sau asupra principiilor care reglementează viaţa lor interioară. O astfel de autonomie este revendicată adesea cu spirit polemic faţă de Biserică şi faţă de Revelaţia creştină. Polemica atinge sectoare foarte delicate ale vieţii, probleme inerente familiei (concubinaj, divorţ, avort, sexualitate etc.), probleme inerente persoanei umane înseşi (droguri, eutanasie, clonare), elemente specific religioase (libertatea credincioşilor, învăţarea religiei, asistenţa religioasă, asociaţiile de binefacere, concordatele). Este foarte greu să se perceapă diferenţa dintre caracterul laic al statului şi principiile laicismului imanentist, care transferă în seama omului şi a societăţii tot ceea ce-i aparţine lui Dumnezeu.

Din punct de vedere cultural, până nu de mult, se considera că singura cultură validă este cea europeană, dar, după căderea regimurilor coloniale şi cucerirea autonomiei noilor popoare ale Lumii a Treia, s-a ajuns la convingerea că există şi alte tipuri de cultură de mare valoare, chiar dacă nu excelează prin abundenţa de expresii literare şi artistice. În ultimele secole, cultura europeană a căpătat şi caracteristicile ideologiei, încercând să se impună în faţa altor ideologii şi să justifice o anumită situaţie socială. În acest context, şi creştinismul a fost considerat de unii ca o ideologie oarecare. Efortul actual al diferitelor ideologii este de a deveni cultură preponderentă, dacă nu chiar exclusivă. Lupta pentru dominaţie se dă prin mass-media, orientarea şcolii, influenţa economică.

Pluralismul religios devine şi el tot mai evident. Până acum, se pornea de la premisa că unica religie în mod obiectiv adevărată este cea creştină, existentă în Biserica Catolică. Orientarea gândirii moderne se bazează pe subiectivitate şi deci se afirmă nu numai pluralismul religiilor ca fiind recunoscute cu drepturi egale în faţa organismelor sociale şi politice, ci şi libertatea religioasă a individului, chiar şi libertatea de necredinţă. S-a creat astfel o nouă situaţie în raportul dintre religii şi stat. A căzut principiul *cuius regio, eius et religio*, a căzut principiul că trebuie să existe o religie de stat, cu unele excepţii, în unele ţări în care persistă această tendinţă exclusivistă. Chiar şi în ţările cu o veche tradiţie creştină, se constată prezenţa grupurilor consistente de diferite rase şi religii. În acest sens, Papa Ioan Paul al II-lea afirmă:

> Se dezvoltă, astfel, tot mai mult, o societate multirasială şi plurireligioasă. Dacă, pe de o parte, acest fenomen poate fi o ocazie pentru un exerciţiu mai frecvent şi mai fructuos de dialog, pentru o deschidere a mentalităţii, a experienţelor acceptării şi a justei toleranţe, pe de altă parte, el poate fi cauză de

confuzie şi de relativism, îndeosebi pentru persoanele şi populaţiile cu o credinţă mai puţin matură[7].

Pluralismul reprezintă o valoare atunci când conduce la contribuţii reciproce în toate sectoarele. Este de condamnat însă când este folosit pentru a impune propria ideologie, pentru a fi de partea opusă sau pentru a câştiga puterea. În faţa tendinţelor autoritare şi opresive, se naşte necesitatea unei mai mari unităţi între oameni, între clasele sociale şi între popoare. Însă unitatea de astăzi va trebui să fie diferită de cea din trecut. Unitatea este posibilă nu ca formare a unei mase de oameni şi negare a pluralismului, ci ca recunoaştere reciprocă şi convergentă a diferitelor componente sociale, culturale, religioase. Criteriile de uniformitate şi de contrapunere vor fi înlocuite cu criteriile complementarităţii, care, respectând diversitatea, le vor face să conveargă spre scopuri comune, pentru binele tuturor.

În pastoraţia sa, Biserica trebuie să ia act de situaţia ce s-a creat cu pluralismul. Ea trebuie să recunoască diversitatea ca un dat, să recunoască faptul că pluralismul este pozitiv, chiar dacă omul poate să-l manipuleze pentru a face să triumfe minciuna şi nedreptatea şi să instaureze forme de dictatură. Însă formele istorice de degenerare nu trebuie să ne facă să uităm că pluralismul este unul dintre semnele bogăţiei nesecate şi ale atotputerniciei lui Dumnezeu, care creează mereu lucruri noi (cf. *Ap* 21,5; *Mt* 13,52). Pluralismul este proba că omul are posibilitatea să-şi organizeze viaţa în forme diferite, mereu noi.

Metodologia tipică pentru situaţia istorică a pluralismului este dialogul. De aceea, Papa Paul al VI-lea, după ce a vorbit despre reînnoirea Bisericii, a treia parte a enciclicei *Ecclesiam suam* o dedică metodologiei dialogului, ca atitudine tipică a Bisericii în acest moment, dialog care „astăzi, adică în fiecare zi, trebuie să reînceapă; şi de la noi mai întâi, decât de la cei cărora le este adresat"[8]. Izvorul dialogului se află în însăşi comportarea pe care Dumnezeu a avut-o cu oamenii în decursul istoriei mântuirii.

O dată cu trecerea de la societatea majoritar creştină la societatea pluralistă, activitatea pastorală a Bisericii a devenit mult mai dificilă. Biserica nu mai poate, ca în trecut, să-i transforme pe cetăţeni în creştini cu metode bazate pe autoritatea bisericească indiscutabilă, ci va trebui să adopte un nou stil de apropiere faţă de oameni, pentru a-i chema la convertire, la îmbrăţişarea şi trăirea credinţei, pentru ca lumea „să fie transformată după planul lui Dumnezeu şi să ajungă la desăvârşire"[9].

---

[7] *Pastores dabo vobis* 7.

[8] PAUL AL VI-LEA, Scrisoarea enciclică *Ecclesiam suam* (06.08.1964): EnchVat 2, 265.

[9] *Gaudium et spes* 2.

3. Secularizarea şi secularismul

Lumea contemporană este caracterizată de un fenomen istoric-cultural foarte complex, care se numeşte secularizare. Acest cuvânt, derivând de la latinescul *saeculum*, vrea să însemne că omul este îndreptat mai mult spre pământ decât spre cer, că el se opune sacralizării lumii. Pentru omul din trecut, totul era sacru, în schimb, pentru cel de astăzi, totul este sau trebuie să fie secularizat.

Conciliul al II-lea din Vatican consideră secularizarea un fenomen ambivalent[10]. Ea influenţează în mod global creştinismul, şi nu numai unele aspecte doctrinale şi practice. Poate fi considerată ca un fel de eliberare a structurilor şi a persoanelor de orice formă de sacralitate şi, în consecinţă, ca un fel de creştere de autonomie. De asemenea, o astfel de eliberare se extinde de la eliberarea de clericalism la eliberarea de Dumnezeu. Astfel, de la secularizare se ajunge la secularism, care este

> o concepţie despre lume, în care aceasta se explică de la sine, fără a fi nevoie de a recurge la Dumnezeu, care a devenit superfluu şi deranjant. Un asemenea secularism, pentru a recunoaşte puterea omului, sfârşeşte prin a se dispensa de Dumnezeu şi chiar a-l nega[11].

Aşadar secularismul este rezultatul negativ al secularizării, este refuzarea lui Dumnezeu, teoretic şi practic. Oamenii nu se mai gândesc la el, iar criteriile lor de judecată şi de acţiune sunt elaborate ca şi cum Dumnezeu nu ar exista. S-a ajuns până acolo încât să se vorbească despre „moartea lui Dumnezeu" şi, ca atare, s-a ajuns la o altă concepţie despre lume, o altă cosmologie, o altă cosmogonie, alte semnificaţii ale vieţii şi ale morţii, toate acestea conducând la o nouă etică.

Există un element esenţial de care trebuie ţinut seama atunci când vrem să vorbim despre activitatea misionară a Bisericii în lumea contemporană şi care trebuie să conducă la o schimbare radicală în pastoraţie. În epoca în care creştinismul era generalizat, exista convingerea că toţi oamenii au acceptat sau ar fi trebuit să accepte în mod necesar mântuirea săvârşită de Cristos. În consecinţă, pastoraţia consta în a-i conduce pe oameni ca să trăiască în mod concret mântuirea acceptată sau presupusă ca fiind acceptată. În schimb, în epoca secularizării, problema constă în însăşi acceptarea mântuirii aduse de Cristos. De fapt, în afara creştinismului, sunt mulţi aceia care refuză sau consideră ca fiind alienantă orice fel de mântuire care vine din exterior sau orice fel de mântuire transcendentă. Oamenii simt o foarte mare nevoie de mântuire, dar unii sunt convinşi că aceasta poate fi

---

[10] Cf. *Gaudium et spes* 7.

[11] Paul al VI-lea, Exortaţia apostolică *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975): EnchVat 5, 55.

realizată numai cu propriile lor forţe: ei vor automântuirea. În acest context, religia, orice religie, este considerată ca o componentă alienantă şi o forţă ce frânează înaintarea spre automântuire şi chiar spre progresul omenirii. Problema nu este numai sociologică, ci şi teologică. Unii au descoperit că originea secularizării se află în Biblie, în afirmarea constantă a transcendenţei, pentru care niciodată nu este posibil ca Dumnezeu să fie identificat cu lumea fiinţelor create. Este cert însă că memoria creştină are un punct de referinţă istoric: este misterul pascal al lui Cristos. În natura sa cea mai intrinsecă, acesta reprezintă irupţia lui Dumnezeu în istorie; deci este în mod intrinsec prezenţa transcendenţei în imanenţă. De aceea, orice celebrare creştină este marcată de acest fapt trecut, fapt care este germen al viitorului. Dumnezeu, care s-a revelat în istorie în Isus Cristos, nu constrânge, ci se limitează să-i propună omului mântuirea şi să-i dezvolte capacităţile pozitive de a face binele cu harul său, totul depinzând însă de libera acceptare din partea omului.

Rămâne să ne întrebăm dacă am înţeles cu adevărat procesul secularizării şi consecinţele sale, nu numai pe plan conceptual, ci şi în cel al pastoraţiei. Ne gândim, în special, la fenomenul secularismului, care este aşa de răspândit, care a intrat aşa de profund în mentalitatea şi modul de viaţă al lumii contemporane. Ne gândim la ţara noastră şi la ţările din jurul nostru, care, după ce

> au recuperat o libertate, îndelung sufocată de marxism-leninismul ateu la putere, rămân rănite de o deculturalizare violentă a credinţei creştine: raporturile dintre oameni - artificial modificate, dependenţa creaturii de Creatorul său - negată, adevărurile dogmatice ale Revelaţiei creştine şi etica sa - combătute. Acestei deculturalizări violente i-a urmat o radicală punere la îndoială a valorilor esenţiale pentru creştini. Efectele reductive ale secularismului, răspândit în Europa Occidentală la sfârşitul anilor ’60, contribuie la destructurarea culturii ţărilor din Europa Centrală şi Orientală. Alte ţări, de la tradiţionalul pluralism democratic, experimentează, pe un fond masiv de adeziune socio-religioasă, impulsul curentelor pline de secularism şi de expresii religioase populare aduse de valurile de emigranţi[12].

În mijlocul atâtor probleme, este necesară „o serioasă instruire teologică, istorică şi culturală, ca şi o judecată sănătoasă, pentru a discerne ceea ce este necesar, sau util, sau chiar inutil ori periculos pentru credinţă”[13], este necesar de a forma creştini maturi în credinţă, capabili să dea seamă de conţinuturile şi motivaţiile profunde ale credinţei lor, mereu dispuşi să se comporte în calitate de creştini în societatea secularizată şi secularistă.

---

[12] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii* (23.05.1999), Presa Bună, Iaşi 1999, 23.

[13] *Pentru o pastorală a culturii* 7.

4. Primatul lui Dumnezeu şi primatul omului

Procesul secularizării a condus la o nouă concepţie despre om. Acesta a început să se considere stăpânul propriei existenţe, liber de a face tot ceea ce este capabil să facă, fără a ţine seama de tradiţii şi de religie. Este vorba despre concepţia care îi acordă omului un primat absolut. Această concepţie a înflorit atât pe plan doctrinal, cât şi practic. După cum afirmă Papa Ioan Paul al II-lea,

> chiar şi după căderea ideologiilor care şi-au făcut din materialism o dogmă şi din refuzul religiei un program, se răspândeşte un fel de ateism practic şi existenţial, care coincide cu o viziune secularizată a vieţii şi a destinului omului. Acest om, totalmente preocupat de el însuşi, acest om, care se face nu numai centrul oricărui interes, dar îndrăzneşte să se numească principiul şi raţiunea întregii realităţi, se vede din ce în ce mai sărăcit de acel supliment al sufletului, care îi este cu atât mai necesar cu cât o mai mare disponibilitate faţă de bunurile materiale şi de resurse îi dă iluzia autosuficienţei. Nu mai este nevoie de a-l combate pe Dumnezeu, crede că se poate, pur şi simplu, lipsi de el[14].

Din moment ce afirmaţia primatului omului a fost pusă în termeni de contrapunere şi de alternativă la primatul lui Dumnezeu, problema poate fi schematizată în aceşti termeni: este admisibil primatul omului, sau trebuie susţinut, în contrapunere, primatul lui Dumnezeu? Primatul omului trebuie să fie susţinut ca alternativă la primatul lui Dumnezeu, şi deci derivând din negarea lui Dumnezeu, sau trebuie să fie susţinut ca derivând din acceptarea lui Dumnezeu? Primatul omului – cu Dumnezeu sau fără Dumnezeu – trebuie să fie realizat prin sistemul individualist (capitalist) sau sistemul socialist (marxist sau nemarxist)? Orientările actuale ale societăţii par să favorizeze ambele ipoteze pe plan sociopolitic, deşi se constată o tendinţă crescândă spre sfera privată. Dar şi aşa,

> după spectaculosul faliment al marxism-leninismului colectivist ateu, ideologia rivală a liberalismului îşi arată incapacitatea de a construi fericirea neamului omenesc, prin demnitatea responsabilă a fiecărei persoane. Un ateism practic antropocentric, o indiferenţă religioasă ostentativă, un materialism hedonist invadator marginalizează credinţa, care devine tot mai firavă, fără consistenţă sau pertinenţă culturală, în cadrul unei culturi preponderent ştiinţifice şi tehnice[15].

Este clar că, în orice situaţie, problema de fond rămâne cea a raportului între primatul omului şi admiterea existenţei lui Dumnezeu. De aceea, în viitorul apropiat, se va pune problema de a decide dacă omul îşi va câştiga primatul eliminându-l pe Dumnezeu sau bazându-l chiar pe Dumnezeu.

---

[14] *Pastores dabo vobis* 7.

[15] *Pentru o pastorală a culturii* 7.

Aceasta este problema-cheie care se pune acum, la începutul mileniului al III-lea, problemă ce a fost pusă deja încă din primele pagini ale Bibliei prin relatarea creației şi a păcatului: „Constituit de Dumnezeu în dreptate, omul, totuşi, împins de Cel Rău încă de la începutul istoriei, a abuzat de libertatea sa, ridicându-se împotriva lui Dumnezeu şi dorind să-şi atingă scopul în afara lui Dumnezeu"[16].

Până acum, omul a fost înțeles ca persoană singură, a fost supus structurilor sociale, politice, economice, religioase etc., structuri care au trecut sub denumirea de bine comun sau de necesitate pentru conviețuirea socială. Până acum, s-a considerat că fiecare om trebuie să sacrifice o parte din personalitatea sa în vederea binelui comun sau de a delega o parte dintre drepturile sale altora pentru a se putea bucura de avantajul de a trăi în comunitate. Deci s-a trăit într-o societate în care structurile prevalau asupra persoanelor. În prezent, se asistă la o răsturnare de tendință: nu omul pentru structuri, ci structurile pentru om. De aceea, asistăm la atâtea lupte în favoarea omului, revendicări, contestații, revoluții, acestea transformându-se uneori în „anarhie organizată şi violentă". Ne aflăm în fața răsturnării a însăşi concepției de societate, cu pretenția chiar de a instaura o conviețuire fără structuri.

Toate aceste probleme nu pot să nu intereseze Biserica. Omul contemporan este un adevărat „loc teologic". Este dreptul şi datoria Bisericii să examineze care este identitatea omului, în ce raport se află primatul omului cu Revelația creştină, cu primatul lui Dumnezeu. Este obligația Bisericii de a-i arăta omului contemporan care este planul lui Dumnezeu cu el, care este scopul vieții sale, care este rolul său în Biserică şi în lume. Este vorba de însuşi viitorul Bisericii şi al lumii. De aceea, Biserica, în îndeplinirea misiunii sale de proclamare a evangheliei,

> îl ajută pe om să depăşească drama umanismului ateu şi să creeze un nou umanism capabil să facă să apară, peste tot în lume, culturi transformate de prodigioasa noutate a lui Cristos care „s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu", să se reînnoiască după chipul Creatorului său (cf. *Col* 3,10) şi, „la măsura creşterii sale de om nou" (cf. *Ef* 4,24), să reînnoiască toate culturile cu puterea creatoare a Duhului Sfânt, izvor inepuizabil de frumusețe, de iubire şi de adevăr[17].

5. O lume postcreştină într-o lume postmodernă?

Din nefericire, din cauza pluralismului şi secularismului, Biserica se află într-o situație dificilă, devenind o minoritate, chiar şi în țările cu veche

---

[16] *Gaudium et spes* 13.

[17] *Pentru o pastorală a culturii* 39.

tradiţie creştină şi catolică. Este vorba de o minoritate numerică, pentru că mulţi nu mai frecventează Biserica; minoritate culturală, deoarece cultura creştină influenţează mai puţin mulţimile, iar mass-media şi educaţia în şcoli aparţin puterii laice; minoritate politică, pentru că partidele de inspiraţie creştină luptă pentru supravieţuire. În această situaţie, Biserica şi creştinii sunt chemaţi să trăiască în minoritate, să fie o „mică turmă" (cf. *Lc* 12,32).

Din păcate, Biserica se confruntă şi astăzi, ca, de fapt, în toată istoria sa zbuciumată de două milenii, cu probleme de lipsă de unitate chiar în interiorul său. Se verifică divergenţe profunde chiar şi în răspunsul doctrinal pe care trebuie să-l dea situaţiei noi care s-a creat, dar divergenţele se înmulţesc atunci când trebuie să fie date răspunsuri practice. Unii consideră că răspunsul cel mai bun este cel al autoritarismului, dar tocmai autoritarismul reprezintă una dintre principalele cauze pentru care Biserica este respinsă astăzi.

Tot mai mult se vorbeşte despre o lume postcreştină, înţeleasă ca ambient şi cultură, dar unii sociologi mai radicali s-au întrebat dacă Europa a fost vreodată cu adevărat şi profund creştină şi dacă nu cumva trebuie să vorbim despre o lume precreştină. Un fapt este cert: răspunsurile variază de la ambient la ambient, de la naţiune la naţiune, de la Biserică la Biserică şi de la diferitele curente de teologie şi de gândire, printre care câştigă tot mai mult teren principiul pluralismului.

Biserica este chemată să activeze în mijlocul celor mai diferite categorii de oameni. Sunt unii care au lăsat creştinismul sau nu au fost niciodată în mod real creştini, deşi figurează ca atare în actele publice. Alţii n-au avut curajul să părăsească în mod explicit creştinismul, ci l-au „golit" în mod repetat, reducându-l la un fel de „coregrafie" pentru anumite fapte mai importante ale vieţii. Suntem în pericolul chiar de a fi în mijlocul unui „ateism de masă", cu o puternică bază ideologică şi existenţială. Există oameni cu adevărat atei, în sensul etimologic al cuvântului, oameni care nu-şi pun problema existenţei lui Dumnezeu, sau chiar îl neagă în mod explicit. Viaţa lor nu are nici o referinţă la el. În mare parte, noua formă de ateism nu derivă de la o alegere conştientă, ci de la o situaţie existenţială: locul de muncă, ambientul de viaţă, cultura ca mentalitate, care nu mai conţin nici o referinţă la Dumnezeu. Toate activităţile comune ale vieţii publice se desfăşoară *etsi Deus non daretur* („ca şi cum Dumnezeu nu ar exista")[18]. În acest context, s-a vorbit chiar despre „moartea lui Dumnezeu".

Este destul de evident că un asemenea context nu mai consimte pătrunderea mesajului creştin, pentru că nu se găseşte timp pentru a-i da atenţie,

[18] Cf. J. Ratzinger, *Introducere...*, 12.

sau dacă este timp, lipseşte predispoziţia psihică. Ajungem astfel la convingerea că multe persoane trăiesc într-o stare de ateism permanent, fără o adevărată responsabilitate personală. Este vorba despre atei *in bona fide*, la care face aluzie Conciliul al II-lea din Vatican[19].

Într-o astfel de situaţie, este natural ca Biserica să se angajeze cu toate forţele pentru a evangheliza sau „reevangheliza" aceşti noi necredincioşi, al căror număr creşte mereu. Aceasta, şi pentru faptul că, după prevederile sociologilor, popoarele Lumii a Treia sunt în continuă creştere, ceea ce înseamnă că procentajul creştinilor se va micşora mereu, iar misiunea Bisericii va deveni tot mai dificilă într-o lume cu o minoritate creştină.

Minoritatea nu este numai numerică sau cantitativă. Biserica este în minoritate, mai ales, în influenţa sa asupra culturii şi asupra structurilor umane. Cu unele excepţii de vitalitate, Biserica pierde teren chiar şi în ţările cu tradiţie creştină. Influenţa magisteriului Bisericii este tot mai puţin simţită. Se înmulţesc formele de cultură necreştină, în timp ce cultura creştină este în declin. Sfârşitul ecleziocentrismului este o realitate, şi aceasta, din cauza pluralismului cultural, ideologic şi structural.

Biserica pare uneori mai puţin pregătită şi dispusă să recunoască transformările care au loc şi să se insereze în evoluţia istoriei. Ea trebuie însă să înveţe să ducă evanghelia la toţi oamenii, la toate formele de cultură. Situaţia socio-culturală s-a schimbat aşa de mult şi, de aceea, Biserica trebuie să schimbe metodologiile şi modelele de pastoraţie, dacă vrea să-şi îndeplinească misiunea primită de la Cristos de a proclama evanghelia sa la toată făptura (cf. *Mc* 16,15). Aceasta este misiunea esenţială a Bisericii, harul său şi vocaţia sa proprie, ca şi identitatea sa cea mai profundă[20], este o exigenţă care a marcat întregul său drum istoric, dar astăzi această exigenţă este foarte acută şi urgentă[21].

6. Pentru un răspuns pastoral adecvat din partea Bisericii

Problemele oamenilor de astăzi sunt foarte multe şi foarte complexe, de la cele biologice, materiale, economice la cele comunitare, instituţionale, familiale, culturale, politice etc. Oamenii de ştiinţă şi instituţiile statului caută să dea răspunsuri adecvate tuturor acestor probleme şi să le rezolve într-o măsură mai mare sau mai mică. Biserica nu poate să se eschiveze de la această datorie fundamentală de a răspunde şi ea la timp numeroaselor probleme cu care se confruntă lumea contemporană. Ne permitem să punem

[19] Cf. *Gaudium et spes* 19.

[20] Cf. *Evangelii nuntiandi* 14.

[21] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio* (07.12.1990): EnchVat 12, 52.

o serie de întrebări. În fața acestei multitudini de probleme, care este poziția Bisericii? Ce cer oamenii de la Biserică sau ce aşteaptă ei de la ea? Reuşeşte Biserica să le înțeleagă problemele? Ce fel de răspuns le dă? Un răspuns adecvat şi la timp? În fața acestor interpelări neliniştitoare, nu este în joc valoarea intrinsecă a creştinismului, ci funcționalitatea Bisericii sau pastorația sa. De aceea, astăzi, se vorbeşte despre prezența instituțională a Bisericii şi despre absența pastorală. Valoarea intrinsecă a mesajului evanghelic şi energia transformatoare a sacramentelor rămân intacte. Nu intră în discuție principiul *ex opere operato*, ci ceea ce rămâne de discutat este principiul *ex opere operantis Ecclesiae*.

Dacă s-ar întâmpla ca Biserica să nu dea răspunsuri adecvate, ea ar deveni inutilă şi nesemnificativă şi ar risca să fie marginalizată. Aceasta nu înseamnă sfârşitul Bisericii, ci lipsă de întâlnire cu istoria. Acesta este un lucru grav, pentru că Biserica are ca finalitate intrinsecă a naturii sale să fie sacrament universal de mântuire[22], are misiunea să fie ferment al istoriei în orice moment al său[23], să fie „în mod real şi intim solidară cu neamul omenesc şi cu istoria lui”[24].

În urma acestor constatări, se vede clar că Biserica trebuie să organizeze o pastorație care să fie un răspuns adecvat şi eficient la problemele actuale ale lumii. Nu se poate continua a organiza viața Bisericii ca şi cum în societate nu ar exista probleme. În trecut Biserica era preocupată mai mult de problemele interne. Exista convingerea că oamenii trebuie să accepte cu docilitate şi fără contestații toate învățăturile şi deciziile magisteriului Bisericii; exista convingerea că omul ar fi mereu acelaşi şi deci mutațiile socio-culturale ar fi numai superficiale. Una dintre rațiunile ce stăteau la baza acestei convingeri depindea de faptul că se făcea în mod exclusiv referință la antropologia filozofică, şi nu şi la omul cunoscut prin intermediul ştiințelor umane ca sociologia, psihologia, antropologia culturală etc. Nu vom face cu adevărat pastorație sau mediație mântuitoare dacă nu vom fi capabili să analizăm acest *astăzi* al istoriei şi să-i dăm răspunsurile mântuitoare adecvate, dacă nu vom reînnoi pastorația Bisericii ținând cont de noile exigențe, răspunzând la necesitățile reale şi cererile făcute Bisericii.

O mare dificultate întâmpinată de pastorație este pe plan cultural. Papa Paul al VI-lea afirmă că

> ruptura dintre evanghelie şi cultură este, fără îndoială, drama epocii noastre (...) De aceea, trebuie să se facă toate eforturile în vederea unei generoase evanghelizări a culturii, mai exact, a culturilor. Ele trebuie să fie regenerate prin întâlnirea

[22] Cf. *Lumen gentium* 1; 8.
[23] Cf. *Gaudium et spes* 40.
[24] *Gaudium et spes* 1.

> cu evanghelia. Însă această întâlnire nu se va produce dacă evanghelia nu este proclamată[25].

Cultura este identificată cu mentalitatea conform căreia omul evaluează totul după convingerile sale de fond. De aceea, el nu reuşeşte să perceapă negativitatea intrinsecă a acţiunilor sale, ba, dimpotrivă, le consideră perfect morale, convingerile de fond condiţionând judecata sa. Cu tot dreptul, papa Paul al VI-lea avertizează că

> pentru Biserică nu este vorba numai de a predica evanghelia în arii geografice tot mai vaste sau la populaţii tot mai extinse, ci şi de a ajunge şi de a influenţa, prin forţa evangheliei, criteriile de judecată, anumite valori, puncte de interes, linii de gândire, izvoare de inspiraţie şi modele de viaţă ale umanităţii, care sunt în contrast cu cuvântul lui Dumnezeu şi cu planul mântuirii[26].

Este problema ce îl preocupa foarte mult şi pe Papa Ioan Paul al II-lea, care, într-unul dintre discursurile sale, cerea Consiliului Pontifical pentru Cultură:

> Dumneavoastră trebuie să ajutaţi ca întreaga Biserică să răspundă la aceste întrebări fundamentale pentru culturile actuale: cum este accesibil mesajul Bisericii noilor culturi, formelor actuale de înţelegere şi sensibilitate? Cum poate Biserica lui Cristos să se facă înţeleasă de spiritul modern, aşa de mândru de realizările sale şi, în acelaşi timp, aşa de neliniştit pentru viitorul familiei umane?[27].

Un alt punct esenţial pentru răspunsul pastoral este reprezentat de importanţa crescândă a poporului considerat ca protagonist. Schimbările impuse „de sus” provoacă de multe ori reacţii diferite, opoziţie chiar, când este vorba de adevăruri evidente. Acelaşi lucru se poate întâmpla şi cu adevărurile propuse de către cler, numai pentru faptul că pornesc de la ierarhie. Nu fără motiv, *Lumen gentium* pune capitolul despre Poporul lui Dumnezeu înaintea celui referitor la ierarhie[28]. Nu este uşor să facem ca poporul să fie protagonist pe plan bisericesc ca şi în cel social. Documentele Bisericii, care au o mare valoare intrinsecă, cu greu ajung pe masa credincioşilor, sau sunt cunoscute numai de o anumită elită, sau sunt cunoscute numai parţial, mai ales din mijloacele de comunicare socială, care formează opinia publică. Rămâne de văzut apoi dacă aceste documente răspund necesităţilor reale ale poporului, dacă dau răspunsuri adecvate mutaţiilor radicale culturale şi sociale.

---

[25] *Evangelii nuntiandi* 26.

[26] *Evangelii nuntiandi* 19.

[27] Ioan Paul al II-lea, „Discurs adresat Consiliului Pontifical pentru Cultură (15.01.1985)”, *L'Osservatore romano* (16.01.1985) 4.

[28] Cf. *Lumen gentium* 9-29.

Pastorația trebuie să dea o importanță deosebită şi promovării umane. Evreul antic îi cerea lui Dumnezeu darul sănătății, al fiilor, al victoriei asupra duşmanilor, al bunurilor pământului. În mod treptat, Revelația creştină a descoperit că păcatul, înțeles ca refuz al lui Dumnezeu, dezumanizează mai mult decât foamea şi boala. Isus Cristos a dat răspunsul just unificând cele două lucruri: pâinea şi cuvântul lui Dumnezeu, sănătatea trupului şi credința, iubirea de Dumnezeu şi iubirea față de oameni.

Istoria creştină a înregistrat un dezechilibru continuu în sinteza făcută de Cristos. Astfel, istoria recentă atestă schimbarea treptată a atenției de la păcat şi de la bunurile veşnice la bunurile imediate şi temporale. Omul contemporan caută un punct de întâlnire între multe exigențe: de la pâine şi alte conforturi la libertate şi dreptate. El nu simte păcatul ca cel mai mare rău, iar paradisul ceresc ca cel mai mare bine. El caută numai bunurile secularizate, lumeşti. Biserica nu poate să accepte aceste cereri *sic et simpliciter*, dar nici nu poate să le ignore.

Este necesar de a clarifica problema raportului dintre credință şi bunăstare, de a arăta cum valorile ce umanizează provin din acceptarea lui Cristos şi a mesajului său prin credință şi de la participarea la viața bisericească. Refuzarea acestora face ca să fie compromisă prin tensiuni şi violențe construirea unei societăți drepte. Dacă Biserica nu va reuşi să dea un răspuns adecvat exigențelor omului contemporan, ea va risca să nu mai fie considerată ca o instituție necesară pentru promovarea umană. Prin Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* sunt propuse coordonatele esențiale pentru soluționarea acestei probleme de realizare deplină a omului în istorie, în conformitate cu mesajul evanghelic.

Ritmul agitat, anonimatul, incomunicabilitatea sunt deficiențe care compromit psihologia omului şi viața sa în societate. El îşi pierde „eu”-l său în spatele unui număr, într-o calificare profesională sau ideologică, într-un ghişeu etc. La orele de vârf, se pierde în aglomerațiile publice, în mijloacele de transport. Omul de azi simte nevoia unui raport uman, de la om la om, pe care nu reuşeşte să-l aibă nici chiar în propria casă sau familie. Omul trăieşte în singurătate şi incomunicabilitate chiar şi în mijlocul mulțimii. El are nevoie să întâlnească persoane reale, şi nu roboți. Comunitatea creştină trebuie să-i răspundă la această exigență, trebuie să-i ofere această posibilitate. Se înțelege că o parohie cu dimensiuni imense nu poate să satisfacă această exigență. Parohia trebuie concepută în aşa fel încât să devină un loc de întâlnire umană şi de credință. În acest context, trebuie recunoscut şi rolul comunităților religioase, al grupărilor şi mişcărilor care fac ca parohia să devină o comuniune de comunități.

Omul de azi are ferma convingere că a ajuns la un grad suficient de maturitate şi de coresponsabilitate şi pretinde să fie recunoscut ca atare. O

mare parte dintre tensiunile sociale provin din această cauză. Trebuie oferită tuturor posibilitatea de a-şi maturiza propria responsabilitate. Aceasta înseamnă că omul, care se bate pentru recunoaşterea totală a responsabilităţilor sale pe plan social, nu poate suporta să fie tratat ca un minor în contextul comunităţii ecleziale. Nimeni nu trebuie să se simtă pasiv în Biserică. Parohia trebuie să devină tot mai mult locul de participare şi de coresponsabilitate, loc în care, „ca părtaşi la misiunea lui Cristos preot, profet şi rege, laicii îşi au partea lor activă în viaţa şi în acţiunea Bisericii”[29]. Recuperarea laicatului la viaţa şi la apostolatul Bisericii nu trebuie să rămână doar o simplă dorinţă a teologiei şi a magisteriului Bisericii.

Fără îndoială că pastoraţia devine tot mai dificilă în contextul transformărilor sociale şi culturale. Trebuie să avem un sens profund al istoriei, să ştim să descoperim la timp problemele, exigenţele de reînnoire şi să dăm răspunsurile adecvate. Un proiect pastoral valid trebuie să ia în considerare scopul propus pe o durată medie, şi nu numai rezultatele imediate sau scopul ultim. De aceea, este nevoie de o sintonizare deplină între teolog, istoric şi antropolog.

Chiar dacă au trecut 40 de ani de la încheierea sa, Conciliul al II-lea din Vatican continuă să fie un tezaur imens, capabil să dea răspunsuri adecvate problemelor şi exigenţelor omului contemporan, să menţină sau să restabilească puntea între Biserică şi omul modern, să facă să-i ajungă invitaţia, într-un limbaj accesibil, de a deschide porţile lui Cristos pentru a regăsi, o dată cu motivele speranţei, speranţa mântuirii. Rămâne datoria de a construi cu adevărat o Biserică nouă pentru o lume nouă, o Biserică menită să fie „fermentul sau sufletul societăţii omeneşti chemate să se reînnoiască în Cristos şi să se transforme în familia lui Dumnezeu”[30]. În îndeplinirea acestei misiuni pastorale,

> Biserica nu este mânată de nici o ambiţie pământească; ea urmăreşte un singur scop: sub călăuzirea Duhului Sfătuitor şi Mângâietor, să continue lucrarea lui Cristos, care a venit în lume pentru a da mărturie adevărului (cf. *In* 18,37), pentru a mântui, şi nu pentru a judeca (cf. *In* 3,17), pentru a sluji, şi nu pentru a fi slujit (cf. *Mt* 20,28; *Mc* 10,45)[31].

---

[29] CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Decretul despre apostolatul laicilor *Apostolicam actuositatem* (18.11.1965), ARCB, Bucureşti 2000, 10.

[30] *Gaudium et spes* 40.

[31] *Gaudium et spes* 3.

„L’AMORE - CARATTERE PROPRIO DEL CRISTIANO”: LE ORIGINI DELLA SPIRITUALITÀ IDENTITARIA DI S. BASILIO

Mario Girardi
Univeristatea din Bari, Italia

II vangelo, unica „regola” per tutti i cristiani (= fraternità)

L’onorevole menzione, che nell’epilogo della sua *Regula* s. Benedetto fa della *regula sancti Patris nostri Basilii* fra gli *instrumenta* che permettono ai *bene viventes et oboedientes monachi* di conseguire la *perfectio conversationis*, ovvero la *celsitudo perfectionis*[1], riconosceva e imponeva autorevolmente alla tradizione monastica occidentale, dal VI secolo in poi, non solo la perfezione del modello cenobitico basiliano, ma le consegnava anche un equivoco lessicale, tuttora perdurante, sulla redazione letteraria dell’esperienza ascetica che Basilio e i suoi discepoli condussero e realizzarono in Cappadocia e nel Ponto nella seconda metà del IV secolo. Un equivoco, che va previamente dissipato con l’ausilio di un approccio filologico rigoroso perché può ingenerare un inquadramento poco corretto della figura storica del santo vescovo e monaco e della sua formazione eminentemente biblica (e prima ancora, squisitamente profana), impedendo di fatto un’esatta vantazione del „fenomeno” ascetico basiliano, che tanto affascinerà Benedetto e gli spirituali di ogni tempo[2].

Fermamente convinto che „è impossibile includere sotto un’unica regola tutti quelli che si esercitano nella vita pia”[3], Basilio non ha voluto dettare una *regola* nel senso che noi intendiamo delle istituzioni monastiche d’Occidente: ossia, comunità organizzate minutamente sulla base di una legislazione fondamentale, scaturita dall’esperienza spirituale e pratica del legislatore/fondatore, che all’interno dia valore alla necessità „ascetica” di *codificati* rapporti gerarchici di ubbidienza alla volontà di un abate, e

---

[1] *Regola di s. Benedetto*, 73, 2. 5. Cf. J. Gribomont, *„Sed et regula sancti patris nostri Basilii”*, *Benedictina* 27 (1980) 27-40.

[2] Cf. P. Tamburrino, „San Basilio e il monachesimo occidentale”, *Oriente Cristiano* 19/4 (1979) 26-43; J. Gribomont, „San Basilio nella grande tradizione benedettina”, in *San Benedetto e l’Oriente cristiano*, Atti del Simposio... ed. P. Tamburrino, Novalesa 1981, 11-36.

[3] *Regole ampie*, 19, 1. La traduzione dei brani ascetici (in *Patrologia Graeca*... ed. J.-P. Migne, voll. 30 e 31) è tratta, con adattamenti, da *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, ed. U. Neri, traduzione di M. B. Artioli, Torino 1980 (Classici delle religioni).

all'esterno significhi autonomia dalla Chiesa (e dall'Ordinario) locale e distinzione dallo *stato* dei comuni fedeli, in grazia dell'assunzione dei *voti* e sequela dei *consigli*. Regola unica sovrana e insostituibile. Basilio additava il *vangelo* nella sua interezza, compiuto codice di comportamento e via maestra alla salvezza per tutti, semplici battezzati e asceti, perché fossero rigorosamente e totalmente coerenti con esso: „Regola (*hóros*) del cristianesimo è l'imitazione di Cristo"[4]. Avendo maturato e dichiarato subito, contestualmente al battesimo in età adulta, un'esclusiva scelta evangelica, Basilio non avrebbe potuto formalmente proporre come normativa e vincolante la sua stessa, pur preziosa, esperienza, da lui considerata ugualmente fra le tradizioni e le convenienze umane che il cristiano-asceta deve al contrario ripudiare al fine di una totale adesione a Cristo e alla sola sua parola (= vangelo). Ciò non significa che la cd. „legislazione" basiliana manchi di senso pratico e che sia perciò impossibile o, almeno difficile, „leggervi" la ricca esperienza spirituale ed evangelica dell'autore.

I mss. e la tradizione monastica, d'Oriente e d'Occidente, hanno tramandato come *Regole* null'altro che la trascrizione di conversazioni serali per domande e risposte fra Basilio e i discepoli, perlopiù su quesiti biblici in ordine alla comprensione e corretta pratica del vangelo, concretamente offerte alla vita comunitaria, ognora stimolata a conformarsi al modello della chiesa primitiva (*At* 2,44; 4,32.35). Le *Regole ampie* (55) e *brevi* (318) delle edizioni a stampa, indubbiamente caratterizzate in direzione dell'ascetismo vero e proprio, furono così denominate già da Rufino e da copisti della *recensio vulgata* (sec. VI), che estesero a queste *domande* e *risposte* sul „comune esercizio nella vita secondo Dio" la denominazione di *hóroi* (regole di vita, propriamente definizioni), da Basilio applicata solo alle *Regole morali*. Con quest'opera, infatti, egli individuava nel vangelo le „regole" necessarie al cristiano-asceta proprio perché era convinto di non poter sostituire altra regola alla *buona novella* per tutti; perciò raccolse e compendiò in *regole* tutto quanto di *proibito o approvato* trovava nel NT per facilitarne la comprensione e la pratica utilizzazione[5]. Ne scaturisce un elenco apparentemente monotono di più di 1500 vv. del NT, frutto di sincero confronto e appassionata ricerca sulla Parola di Dio agli inizi della conversione ascetica, per lui coincidente col battesimo in età adulta (come allora si usava), quale sbocco inatteso ai brillanti studi di retorica a Costantinopoli e di filosofia ad Atene. Vi si scoprono già le strutture portanti e le linee

---

[4] *Regole ampie*, 43, 1. Cf. D. AMAND, *L'ascése monastique de Saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1948, 327; J. GRIBOMONT, „Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand", *La Vie Spirituelle - Supplément* 21 (1952) 192-215 (spec. 197).

[5] *La fede* (= *prologo* VIII), 6.

maestre del suo pensiero ascetico, in seguito precisate ed ampliate da una ricca e articolata esperienza quotidiana[6].

Qui è posto programmaticamente il principio per cui ogni parola e azione devono essere confermate al cristiano dalla testimonianza della Scrittura perché egli possa compiere con piena certezza il bene ed avere vergogna del male[7]. Di qui la scrupolosa attenzione di Basilio in tutti i suoi scritti, maggiormente in quelli ascetici, ad evitare parole e concetti estranei alla lettera[8] e allo spirito[9] della Scrittura, consapevole che „tutto ciò che è al di fuori della Scrittura ispirata, non essendo dalla fede, è peccato (*Rom* 14,23)"[10] e che nel giorno del giudizio a starci di fronte e a giudicarci saranno le parole della Scrittura (cf. *Gv* 12,48: *la parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno*)[11]. Postulato del radicalismo evangelico è l'osservanza integrale e nel modo voluto da Dio, „sino alla morte" (*Fil* 2,8), di tutti i comandamenti, talché anche la trascuratezza riguardo a uno solo sortirà ugualmente la condanna. Quale che sia il giudizio sul *rigorismo* di Basilio, resta vero che l'„esatta conformità al vangelo" e la *gnosi* che ne deriva, rendono perfetto il cristiano[12]. Sono le promesse battesimali ad esigerlo[13]. Il rinnegamento di sé e la sequela di Cristo devono giungere alla crocifissione con lui perché ci si possa rivestire dell'uomo nuovo (*Mt* 16,24; *Gal* 6,14; *Rom* 6,3.6; *Col* 3,3; *Gv* 14,30)[14], modellato su ciò che il cristiano vede nel Cristo e da Lui ascolta[15].

Basilio non fa uso di termini come *monaco*, *monastero* e simili, già tecnici in area egiziana, per indicare i confratelli nell'ascesi: a loro si rivolge in quanto cristiani, non ad un gruppo particolare, distinto e magari in rivalità con la chiesa locale, come gli eustaziani, così pericolosamente influenti sui

---

[6] Cf. J. GRIBOMONT, „Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament", in *Studia Patristica* 2, Berlin 1957 (Texte und Untersuchungen 64), 416-426, ristampato in IDEM, *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, Abbaye de Bellefontaine 1984 (Spiritualité orientale 36-37), 1.1, 146-156.

[7] *Regole morali*, 26, 1.

[8] *La fede* (= *prologo* VHI), 1. 2.

[9] Cf. *Regole morali*, 70, 8.

[10] *Regole morali*, 80, 22.

[11] *Prologo* I (= *prologo* IV *al grande Asceticon*).

[12] *La fede* (= *prologo* VIII), 2. Bibliografia e discussione interpretativa sul complesso argomento in E. BAUDRY, „À propos du rigorisme de Saint Basile. Gravité du peché, libération du pécheur", in *Commandements du Seigneur et libération évangélique*.. ed. par J. Gribomont, Roma 1977 (Studia Anselmiana 70), 139-173.

[13] *II battesimo*, 1, 2.

[14] *Regole brevi*, 234.

[15] *Regole morali*, 80, 1-11.

suoi primi discepoli[16]. L'asceta basiliano è il cristiano perfetto nell'osservanza dei comandamenti – massimamente del duplice precetto dell'amore – cristiano radicato nella comunità ecclesiale cui appartiene anche fisicamente, senza alcuna separazione di ambienti specificamente destinati alla vita ascetica: è il fenomeno noto agli storici del cristianesimo antico come *monachesimo urbano* e/o *familiare*. Anzi con la chiesa locale egli si identifica, bensì portatore di una più pronunciata tensione evangelica di riforma: „Unico è il modo di vita del cristiano poiché la sua vita ha un unico scopo: la gloria di Dio"[17]. Di qui il divieto di moltiplicare *le fraternità* in uno stesso luogo al fine di conservare l'unità senza divisioni della Chiesa locale[18]. La stessa parola *eremo*, come *anacoresi*, indica non tanto un luogo remoto e solitario bensì la solitudine e il silenzio del cuore, che favoriscono l'ascolto interiore di Dio[19]. In prefazione al *corpus* degli scritti ascetici (= *Asceticon*) Basilio avverte che alla luce della *sola* Scrittura tratterà „in dettaglio i doveri particolari di ciascun grado o categoria di persone"[20]: pertanto le *Regole morali* si occupano di chierici (71), sposi (73), vedove (74), schiavi (75), genitori e figli (76), vergini (77), soldati (78), governanti e autorità (79), per concludersi con la *regola* 80 che illustra „come la Parola vuole che siano i *cristiani*, quali discepoli di Cristo". Finanche il sacerdozio è considerato „comune a tutti noi" nell'interpretazione, peraltro tradizionale, di *Mt* 5,23 ss. sulla riconciliazione con il fratello prima dell'offerta sull'altare[21]. Grazie a questi presupposti, tenacemente perseguiti, a Basilio è riconosciuto il grande merito di essere riuscito a riconciliare il monachesimo, talora anarcoide e di contestazione alle mondane compromissioni dei prelati di corte in età costantiniana, con l'episcopato e con la realtà ecclesiale.

---

[16] *Regole ampie*, 3, 1; 7, 3. Cf. J. GRIBOMONT, „Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme", in *Studia Patristica* 2, Berlin 1957 (Texte und Untersuchungen 64), 400-415 (= *Saint Basile. Évangile et Église*, I, 26-41); F.-E. MORARD, „Monachos, Moine. Histoire du teme grec jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques", *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie* 20 (1973) 332-411; IDEM, „Encore quelques réflexions sur monachos", *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 395-401. Su Eustazio, già venerato maestro di ascesi dello stesso Basilio, vedi J. GRIBOMONT, „Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée", *Revue d'histoire ecclésiastique* 54 (1959) 115-124 (= *Saint Basile. Évangile et Église*, I, 107-116).

[17] *Regole ampie*, 20, 2. Cf. J. GRIBOMONT, „Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce", *Studia Monastica* 7 (1965) 7-24 (= *Saint Basile. Évangile et Église*, I, 3-20).

[18] *Regole ampie*, 35, 3; cf. 7, 4.

[19] *Regole ampie*, 6-7.

[20] *Prologo allo schizzo di ascesi* (= *prologo* VI).

[21] *Regole brevi*, 265. Sull'interpretazione patristica del sacerdozio dei fedeli, cf. i contributi, dovuti a specialisti diversi e raccolti nella rivista *Vetera Christianorum* 7 (1970) 5-19 (Giustino), 225-246 (I-II secolo), 253-264 (Origene), 305-324 (Giovanni Crisostomo), 325-340 (Ambrogio).

C'è, tuttavia, un termine tecnico nel lessico ascetico di Basilio: *adelphótes* (fraternità), indicante le comunità doppie (maschili e femminili) di *adelphoí* (= fratelli/asceti)[22]. A lui oltremodo familiare – è attestato 65 volte nei soli scritti ascetici – il termine recupera l'origine neotestamentaria, che doveva essersi perduta quale riferimento consapevole a motivo dell'usura cui l'aveva sottoposta la lingua ecclesiastica dal II sec. in poi. *Adelphoí* si chiamavano fra loro i primi cristiani, figli dell'unico Padre e fratelli adottivi di Cristo grazie alla rigenerazione nell'unico battesimo; *adelphótes* nel senso concreto di comunità di fratelli (= Chiesa) si trova in *1Pt* 2,17; 5,9 e si diffonde per tutto il II sec. e oltre nel significato di comunità-Chiesa locale. Dal III sec. subisce una limitazione del campo semantico, indotta dal notevole allargamento della comunità: l'appellativo *fratello* non è più avvertito come qualificante l'appartenenza ad una cerchia ristretta e „privilegiata"; cade lentamente in disuso per affermarsi come titolo che reciprocamente si danno gli ecclesiastici in quanto rappresentanti della vita ecclesiale, assieme alle schiere emergenti dei monaci. Costoro, incarnando l'ideale del cristiano coerente e fedele ai precetti evangelici, si danno vicendevolmente e sempre più frequentemente l'appellativo *adelphós*, d'ora in poi praticamente sinonimo di *monachós*[23]. In questa temperie linguistica e spirituale si inserisce la rivitalizzazione di *adelphótes* da parte di Basilio, che lo applica alle comunità di *fratelli* del Ponto e della Cappadocia: le *fraternità* sono comunità cenobitiche tese a riprodurre nel quotidiano immagine e vita della primitiva comunità di Gerusalemme, perfetta nel vangelo e nell'amore, dove tutto era in comune, „un cuor solo e un'anima sola", si distribuiva a tutti secondo necessità, i carismi di ognuno erano esaltati in libertà a vantaggio e servizio di tutti (*At* 2,44-45; 4,32.35): „La Scrittura – ammonisce Basilio – esclude assolutamente che si parli di «mio» e di «tuo» nella fraternità»[24]. Diversamente ci si rende „estranei alla Chiesa di Dio e *all'amore* del Signore, che ci ha insegnato con la parola e con l'opera a dare la nostra vita per gli amici (*Gv* 15,13)"[25].

[22] M. Girardi, „*Adelphótes* basiliana e *scola* benedettina. Due scelte monastiche complementari?", *Nicolaus* 9(1981) 3-56.

[23] Cf. J. Ratzinger, „Fraternité", in *Dictionnaire de Spiritualité*, V(1964), 1141-1167; J. B. Bauer, „Bruderlichkeit in der alten Kirche", *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 260-264.

[24] *Regole ampie*, 32, 1. Cf. P.C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – At 2,42-47; 4,32-37 – nella storia della chiesa antica*, Brescia 1974 (Testi e ricerche di Scienze religiose, 10), 97-104; 159-165; 242-247; M. Mazza, „Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'Impero del IV secolo", *Studi storici* 21 (1980) 31-60 (spec. 51-56).

[25] *Regole brevi*, 85.

L'amore, respiro armonico e solidale della fraternità

Pochi autori, come Basilio, hanno avuto non solo coscienza acuta della rivoluzionaria novità cristiana del duplice precetto dell'amore, ma lo hanno pur esaltato, oltre che in ambito ecclesiale, in quello ascetico, quale base insostituibile di esperienza spirituale e comunitaria: „Proviene dall'amore (*agape*) – egli afferma – il comune respiro della fraternità"[26] o, per meglio dire, è la „legge dell'amore" a governarla e sciogliere dubbi sui comportamenti al suo interno[27]. Le *Regole morali*, opera prima dell'ascetismo basiliano, si aprono con l'invito a penitenza, in ciò seguendo la narrazione evangelica introdotta dalla predicazione del Battista: „Quelli che credono nel Signore prima di tutto devono fare penitenza secondo la predicazione di Giovanni e dello stesso Signore" (cf. *Mt* 4,17); e ancora: „Chi ha ubbidito al vangelo deve prima purificarsi" per poter compiere opere di santità (*Regole* 1-2); ma le *Regole* 3-5 pongono subito dopo l'urgenza del duplice amore. La lingua ricalca il testo scritturistico ma le esigenze concrete della comunità inducono a raccomandare che l'amore di Cristo verso i fratelli, anche nemici, eviti ogni cosa che possa creare intralcio alla loro fede, „anche se – è precisato – ciò che si fa è di per sé concesso dalla Scrittura"[28]: il primato della Scrittura non può contraddire il primato dell'amore (cf. *1Cor* 13), che di quella è fondamento e inequivoco punto di riferimento. Ciò non impedisce a Basilio di integrare con uguale convinzione che „possiede l'amore che è conforme a Cristo chi, quand'anche provoca tristezza, lo fa per l'utilità di colui che ama"[29]. Confessa altresì stupore „nel vedere gli uomini avere una tale sollecitudine e ardore per le cose che scompariranno e cesseranno, mentre per quelle che rimangono – e soprattutto per la più grande di queste, *l'amore*, *che è il carattere proprio del cristiano* (cf. *Gv* 13,35) – non solo essi non si facciano alcuna premura, anzi siano avversi a coloro che se ne danno cura e fanno loro guerra"[30]. Inoltre pone l'equivalenza fra amore verso Dio ed osservanza integrale dei comandamenti nel servizio di amore ai fratelli, che solo rende veritiero il primo[31]. Le *Regole morali* si chiudono con l'appassionata pagina sul „carattere proprio del cristiano", individuato sulla scia di *Gal* 5,6 nella *fede operante mediante l'amore* per i comandamenti e per il bene fisico e spirituale dei fratelli. La propongo integralmente, perché sveli da sé ricchezza e spessore della biblica ricerca esistenziale di Basilio:

[26] *Regole ampie*, 34, 1.
[27] *Regole ampie*, 44, 1.
[28] *Regole morali*, 5, 3; 33, 3.
[29] *Regole morali*, 5, 5.
[30] *La fede* (= *prologo* VIII), 5.
[31] *Regole morali*, 3, 2; 4; cf. *Regole brevi*, 213.

Cosa è proprio del *cristiano*?
La fede operante mediante l'amore (*Gal* 5,6).
Cosa è proprio della *fede*?
Piena e indubbia certezza della verità delle parole ispirate da Dio, non soggetta ad oscillazione dovuta a qualsiasi pensiero, sia esso indotto da necessità fisica o camuffato sotto aspetto di pietà.
Cosa è proprio del *fedele*?
Conformarsi con tale piena certezza al significato delle parole della Scrittura, e non osare togliere o aggiungere alcunché (cf. *Gal* 3,15). Se, infatti, *tutto ciò che non è dalla fede è peccato*, come dice l'Apostolo (*Rom* 14,23), *ma la fede è dall'ascolto e l'ascolto poi mediante la parola di Dio* (*Rom* 10,17), allora tutto ciò che è al di fuori della Scrittura ispirata, non essendo dalla fede, è peccato.
Cosa è proprio *dell'amore verso Dio*?
Osservare i suoi comandamenti allo scopo di rendergli gloria.
Cosa è proprio dell'amore *per il prossimo*?
Non cercare le cose proprie, ma di colui che si ama (cf. *1Cor* 13,5), a beneficio del suo corpo e della sua anima.
Cosa è proprio del *cristiano*?
Essere generato di nuovo mediante il *battesimo* da acqua e Spirito (cf. *Gv* 3,3. 5).
Cosa è proprio di chi sia stato *generato da acqua*?
Esser *morto* e irremovibile di fronte a qualsiasi peccato, come Cristo *è morto al peccato una volta per tutte* (*Rom* 6,10), secondo quanto sta scritto: *Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte. Siamo stati dunque sepolti con lui mediante il battesimo nella morte, sapendo questo che il nostro uomo vecchio è stato con-crocifisso, affinché fosse reso inoperante il corpo del peccato, perché noi non serviamo più al peccato* (*Rom* 6,3-4.6).
Cosa è proprio di chi sia stato *generato dallo Spirito* (cf. *Gv* 3,5)?
Divenire, secondo la misura data, ciò da cui è stato generato, come sta scritto: *Ciò che è nato dalla carne è carne, ciò che è nato dallo Spirito è spirito* (*Gv* 3,6).
Cosa è proprio di chi sia stato *generato di nuovo* (cf. *Gv* 3,3)?
Spogliarsi dell'uomo vecchio con le sue azioni e concupiscenze e rivestirsi del nuovo, che si rinnova nella conoscenza secondo l'immagine di colui che l'ha creato (*Col* 3,9-10), come sta scritto: *Quanti siete stati battezzati in Cristo, il Cristo avete rivestito* (*Gal* 3,27).
Cosa è proprio del *cristiano*?
Purificarsi da ogni sozzura di carne e spirito nel *sangue di Cristo*, portare a compimento la propria *santificazione* nel timore di Dio (cf. *2Cor* 7,1) e nell'amore *del Cristo*, e non avere macchia o ruga o altro di simile, ma essere santo e immacolato (cf. *Ef* 5,27), e in tal modo *mangiare il corpo del Cristo e berne il sangue.* Infatti: *Chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna* (*1Cor* 11,29).
Cosa è proprio di chi *mangia il pane e beve il calice* del Signore?
Custodire l'incessante *memoria di colui che è morto ed è risorto per noi* (cf. *2Cor* 5,15).
Cosa *è* proprio di coloro che custodiscono tale *memoria*?

Non vivere più per se stessi, ma per colui che è morto ed è risorto per loro (*ivi*).
Cosa è proprio del *cristiano*?
La sua *giustizia* sia in tutto superiore a quella di scribi e farisei (cf. *Mt* 5,20) secondo la misura della dottrina che è conforme al vangelo del Signore.
Cosa è proprio del *cristiano*?
Amarsi gli uni gli altri come anche il Cristo ha amato noi (cf. *Ef* 5,2).
Cosa è proprio del *cristiano*?
Vedere sempre il Signore davanti a sé (cf. *Sal* 15,8).
Cosa è proprio del *cristiano*?
Vigilare ogni giorno e ogni ora (cf. *Mt* 25,13) ed esser pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio (cf. *Mc* 13,34; *Lc* 12,42-43), sapendo che all'ora che non pensiamo il *Signore viene* (cf. *Mt* 24,44 par.)[32].

Domande di identità ripetute e incalzanti, per uno „scavo" in crescendo (*climax*) e profondità, sul filo della Scrittura e di termini-chiave (*cristiano*, *amore*, *fede*, *battesimo*, *carne e sangue eucaristici*, *morte al peccato*, *purificazione*, *ecc*), collegano indissolubilmente la fitta trama di impegni evangelici a lettura paolina per una disamina rigorosa di sé, in quanto battezzato proiettato verso l'*eschaton*, nulla lasciando di inesplorato o ambiguo ai fini della perfezione dell'amore in vigile attesa del Signore che viene.

Ben 18 domande dell'*Asceticon* concernono significato, modi, segni e qualità del duplice amore del cristiano; cui vanno aggiunte molte altre riguardanti le sue applicazioni alla vita comunitaria: perdono delle offese, correzione fraterna, ubbidienza reciproca, ecc., segno tangibile dell'interesse dei *fratelli* per l'originale impostazione data da Basilio alla *fraternità*, ma anche per i delicati problemi, non solo ermeneutici, che tale ideale di vita comunitaria comportava. Già nel *prologo* è posto l'invito a fare la volontà del Signore „con intima disposizione di amore" filiale, non per umana ostentazione e neppure per timore servile del castigo o mercenaria attesa del premio: accennando ai tre gradi della vita spirituale (incipienti/schiavi, progredienti/mercenari, perfetti/figli), Basilio spiega che „la terza disposizione d'animo è il servizio reso per amore... allorché agiamo a motivo del bene in sé e per amore verso Colui che ci ha dato la legge, con letizia per essere stati fatti degni di servire a un Dio tanto glorioso e buono"[33]. In risposta alle 4 domande che aprono sull'amore le *Regole ampie* Basilio afferma la connaturalità insita all'uomo dell'„amoroso desiderio verso Dio, il bello, il bene", al cui „pungolo" nessuno può sottrarsi, allo stesso modo dei „bimbi aggrappati alle madri"; precisa che „l'amore di Dio non lo si può

---

[32] *Regole morali*, 80, 22.
[33] *Regole ampie*, *prologo;* cf. *Regole ampie*, 4.

insegnare", va vissuto in gratitudine e memoria perenne dei suoi doni e della sua presenza, oltreché nel compimento dei comandamenti:

> D. Parlaci per prima cosa dell'*amore verso Dio*. Infatti, che *dobbiamo amare* già lo abbiamo udito, ma vogliamo imparare *come si compia ciò*.
> R. *L'amore di Dio non lo si può insegnare*. Nessuno impara da altri a godere della luce e aderire alla vita, né altri ci insegna ad amare chi ci ha generato o allevato. Così, dunque, anzi a maggior ragione, non è possibile imparare dal di fuori l'amoroso desiderio di Dio, ma insieme al formarsi dell'essere vivente (dell'uomo, intendo), è posta in noi una qualche ragione germinale, che ha insiti in sé i presupposti della connaturalità dell'amore. E la scuola dei comandamenti di Dio, una volta intrapresa, è fatta per coltivare questo germe con cura, nutrirlo con sapienza, condurlo a perfezione con la grazia di Dio. Perciò anche noi, accogliendo il vostro zelo..., ci affrettiamo... a risvegliare la scintilla dell'amoroso desiderio di Dio in voi nascosta.. Si tratta di opera unica, ma che in potenza compie e comprende in sé ciascun comandamento. Il Signore, infatti, dice: *Chi mi ama osserverà i miei comandamenti* (*Gv* 14,15); e: *Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti* (*Mt* 22,40)... Avendo noi, dunque, ricevuto il comando di amare Dio, subito, dal primo momento in cui Dio ci ha formati, possediamo insita in noi la potenza di amare: non vi è dimostrazione esteriore di questo, ma ciascuno può impararlo da sé e in sé. Di ciò che è buono, infatti, siamo naturalmente bramosi, pur se a uno sembri particolarmente buono questo, a un altro quest'altro. E la propensione per tutto ciò che ci è familiare e affine, l'abbiamo senza che nessuno ce la insegni e spontaneamente dimostriamo ogni benevolenza ai benefattori. Ora, cosa c'è di più mirabile della bellezza divina? Quale pensiero più grato di quello della magnificenza di Dio? Quale amoroso desiderio dell'anima è così penetrante e insostenibile come quello da Dio infuso nell'anima purificata da ogni malizia, che con intima sincerità dice: *Ferita d'amore io sono* (*Cant* 2,5)?[34]

L'amore è comunicativo a tutti i livelli perché „l'uomo non è un animale *monastikón*"[35]. L'ascetismo cenobitico risponde a motivazioni e imprescindibili esigenze sociali ma è la sovrana legge dell'amore di Cristo e del prossimo che vieta di occuparci solo di noi stessi. Anche l'obbligo al lavoro, caratteristico del cenobitismo basiliano, risponde alle esigenze dell'amore fraterno („Proprio di chi tende alla perfezione è lavorare giorno e notte per avere di che dare a chi ha bisogno"[36]; „Ciò riceve la lode dovuta a chi opera con intima disposizione d'amore per Cristo e il fratello")[37]. „Sterile e oziosa" è la vita dell'eremita: non potendo esercitare verso alcuno il precetto

---

[34] *Regole ampie*, 2; cf. *Regole brevi*, 212.
[35] *Regole ampie*, 3. Cf. Th. NICOLAOU, „Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen", *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 24-31.
[36] *Regole ampie*, 42; cf. *Lettera* 207, 2.
[37] *Regole brevi*, 272.

dell'amore, si priva altresì della correzione fraterna quale oggettivo criterio del proprio progresso spirituale; non si arricchisce del servizio e dei carismi altrui („nella vita comunitaria il carisma di ciascuno diviene comune a tutti quelli che vivono con lui") fino a rendere inattivo e inutile il proprio carisma col seppellirlo in sé; si autoemargina dall'energia dello Spirito che in comunità da uno passa a tutti; espone seriamente la sua vita spirituale ai rischi dell'autocompiacimento; in breve, si rende estraneo al corpo di Cristo per cui siamo membra l'uno degli altri (*1Cor* 12,12)[38].

Va sottolineata la definizione dell'asceta come „colui che ha consegnato se stesso e le sue membra all'uso di altri nell'amore di Cristo"[39], al quale „è stato insegnato a dare nell'amore di Cristo anche la propria vita gli uni per gli altri"[40]. È questo lo scopo evangelico della „chiamala ascetica", che realizza la promessa del Signore di essere presente laddove siano riuniti due o tre nel suo nome (*Mt* 18,20), pronti all'ubbidienza reciproca nell'amore e alla conservazione del vincolo di pace nell'unità dello Spirito (*Ef* 4,1-4)[41]. Ai *fratelli* che chiedono il significato di *Rom* 12,10 (*Amatevi teneramente di amore fraterno*) Basilio spiega che „tenero amore è l'intensità della dilezione nel desiderio e nell'ardore di chi ama verso l'amato… affinché la dilezione fraterna non sia superficiale, ma insita nell'animo e ardente"[42]. Un'altra domanda concerne il modo di giungere all'amore per il prossimo; anche in questo caso sapienza ed esperienza biblica esemplificano rigorose motivazioni evangeliche del precetto dell'amore, più che suggerire pregiudiziali ipoteche sui modi individuali di esercitarlo:

> Se il fratello è operatore di bene, gli dobbiamo amore anche da un punto di vista umano (cf. *Lc* 6, 32)... Se invece... opera il male... non è solo per il comandamento che dobbiamo amarlo (cf. *Mt* 5,44), ma perché è pure operatore dei più grandi benefici, se davvero crediamo al Signore che ha detto: *Beati voi quando vi oltraggeranno e perseguiteranno...* (*Mt* 5,11 ss.)[43].

Archetipo di amore, e di amore per i nemici e i peccatori, è Cristo che con „intima disposizione di amore... ha dimostrato l'amore del Padre e il proprio amore con l'ubbidienza fino alla morte per i nemici, non per gli

---

[38] *Regole ampie*, 7; cf. *Regole brevi*, 227.

[39] *Regole brevi*, 146; cf. *Lettera* 22, 1.

[40] *Regole brevi*, 181.

[41] *Regole brevi*, 225.

[42] *Regole brevi*, 242.

[43] *Regole brevi*, 163; cf. 186. La *magna charta* delle Beatitudini è un altra pagina evangelica che sta molto a cuore a Basilio, attraversando tutta intera la sua predicazione ai fedeli e l'insegnamento ascetico, con netta preferenza per la „monastica" beatitudine della povertà, anzitutto intesa materialmente: cf. M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico*, *principi ermeneutici*, *prassi*, Bari 1998 (Quaderni di „Vetera Christianorum" 26), 227-252 („Le Beatitudini").

amici...»[44] Su misura, modo e segni dell'amore verso Dio istruttiva è la sintesi delle *Regole brevi*, 211-213:

D. Qual è la misura dell'amore verso Dio?
R. Protendere sempre la propria anima al di là delle sue forze nel compimento della volontà di Dio, nella ricerca e nella brama della sua gloria.

D. In che modo si ottiene l'amore verso Dio?
R. Se abbiamo consapevolezza dei suoi benefici e ne siamo riconoscenti... se riceviamo i benefici con consapevolezza e gratitudine, come potremo non amare Dio, autore di tali e tanto grandi benefici, quando secondo natura, per così dire, e senza che nessuno l'insegni, tale affetto nasce nell'anima sana?

D. Quali sono i segni distintivi dell'amore verso Dio?
R. Il Signore stesso ce lo ha insegnato, dicendo: *Se mi amate, osservate i miei comandamenti* (*Gv* 14,15).

Strettamente uniti all'immagine paolina del corpo e delle membra (*1Cor* 12) Basilio considera i carismi. La loro importanza nella pratica dell'ascesi non è mai al di sopra e a detrimento del fondamentale obbligo all'amore verso Dio e alla concordia fraterna, anzi lo esalta come carisma caratterizzante tutta la fraternità-Chiesa[45]. I carismi sono concessi da Dio secondo la misura della fede di ciascuno per l'utilità comune[46], ma se fossero stravolti in pretesto di vanto e orgoglio, Basilio raccomanda che „a tutto si anteponga l'amore verso Dio (cf. *Mt* 10,37)"[47]:

Se necessaria dimostrazione di amore è l'osservanza dei comandamenti (cf. *Gv* 14,15), c'è ancor più da temere poiché senza l'amore anche la più eccelsa operazione dei gloriosi carismi, delle più sublimi potenze e della fede stessa, e il precetto che rende perfetti (cf. *Mt* 19,21: *Se vuoi essere perfetto va, vendi ciò che hai...*), è inutile, poiché lo stesso Paolo... ha detto: *Parlassi pure le lingue... ma non ho l'amore... sono niente... nulla mi giova* (*1Cor* 13,1-3)»[48].

Per evitare tali storture s'impone la rinuncia alla propria volontà, „cicatrice e lebbra che deturpa il precetto"[49].

Obbedienza a Dio come servizio tra i fratelli

In confronto all'insistenza sul precetto dell'amore Basilio parla poco di obbedienza e sottomissione ad un superiore. Il suo evangelismo, nel primo

[44] *Regole brevi*, 176; cf. 162.
[45] *Regole morali*, 60; cf. *Regole brevi*, 175.
[46] *Regole morali*, 58, 2.
[47] *Regole brevi*, 299; cf. *Regole morali*, 12, 4.
[48] *Il battesimo*, 1, 2, 24; cf. 1, 3, 3; *Lettera* 204, 1.
[49] *Il battesimo*, *2*, *2*.

periodo di riflessione ascetica, preferisce piuttosto inculcare obbedienza a Dio e ai suoi precetti, concretamente figurati nei bisogni dei fratelli in ascesi (servizio reciproco)[50]. È l'originale connotazione della *fraternità* basiliana, che nel rispetto e nell'amore vicendevole mette i carismi a servizio degli altri „per edificare e non per distruggere"[51]. Basilio ripropone il modello della Chiesa primitiva (*At* 4,32): „Nessuno imponeva la sua volontà ma tutti in comune nell'unico Spirito santo cercavano la volontà dell'unico Signore"[52]. L'organizzazione della comunità andava configurandosi e precisandosi grazie a rapporti più personali che giuridici, agevolati dal fervore che sorregge le istituzioni sul nascere. Difficoltà pratiche faranno emergere il ruolo di *carismatici* idonei ad armonizzare e completare carismi e mansioni di ciascuno nell'ordine e nella pace per l'utilità comune: anni di esperienza faranno convergere su un *proestós*/preposito non la funzione di capo, spettante a Cristo capo del corpo ecclesiale, bensì quella vigilante di *occhio*, ma quanto „è arduo e difficile – avverte Basilio – trovare qualcuno che possa essere occhio di molti altri" senza „divenire giudice e censore della fraternità"[53]. Il *preposito* — figura più carismatica che giuridico-istituzionale – quale *„nutrice che cura teneramente i propri figli* (*1Ts* 2,7) trasmette a ciascuno... non solo il vangelo... ma anche la propria vita secondo il comando del Signore (*Gv* 13,34; 15,13)": riveste il ruolo „profetico" di scorgere su ognuno la volontà di Cristo e far osservare i precetti, non incarnerà mai l'autorità divina, né renderà precetto evangelico di assoluta obbedienza un'azione o occupazione in sé indifferente[54]. Peraltro il *fratello* tenga in sommo onore il silenzio, che spiana la via all'intimo colloquio con Dio e costituisce strumento importantissimo di ascesi e purificazione interiore; ma si guardi bene, ammonisce severamente Basilio, dal silenzio (e dalla parola) connivente e *fratricida*, che tace o mette da parte le esigenze del vangelo dinanzi al male commesso dal fratello („senza misericordia è chi tace, non chi riprende... chi lascia il veleno in chi sia stato morso da bestia

[50] Cf. J. Gribomont, „Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand", *La Vie Spirituelle, Suppl.* 21 (1952) 192-215 (= Idem, *Saint Basile. Évangile et Église*, II, 270-293).

[51] *Regole ampie*, 34; *Regole brevi*, 113.

[52] *Il giudizio di Dio* (= *prologo* VII), 4. Cf. M.M. Van Molle, „Vie comune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile", *La Vie Spirituelle, Suppl.* 23 (1970) 196-225; H. Delhougne, „Autorité et Participation chez les Pères du cénobitisme. II. Le cénobitisme basilien", *Revue d'ascétique et de mystique* 46 (1970) 3-32; J. Rippinger, „The concept of obedience in the monastic writings of Basii and Cassian", *Studia Monastica* 19 (1977) 7-18.

[53] *Regole ampie*, 24; 35. Il termine *proestós*, di origine neotestamentaria (*1Tim* 5,17), non sembra essere nella lingua basiliana termine tecnico; cederà ben presto il posto al più tecnico *hegoùmenos* nelle ps. basiliane *Costituzioni ascetiche*.

[54] *Regole brevi*, 98; cf. 184.

velenosa... questi distrugge l'amore (*agápe*). Sta scritto: *chi ama, ha cura di castigare* [*Pr* 13,24]"[55]), ma tace anche dinanzi al male ingiunto, se non anche compiuto, dallo stesso *preposito*:

> D. Poiché il Signore ha comandato: *Se qualcuno ti costringe ad andare con lui per un miglio, vai con lui per due* (*Mt* 5,41), e l'Apostolo insegna che dobbiamo essere soggetti gli uni agli altri nel timore di Cristo (*Ef* 5,21), ciò vuol dire che dobbiamo ubbidire a chiunque ci dia un comando e a qualsiasi cosa ci comandi? R. La differenza di persone fra chi comanda non deve in nulla infirmare l'ubbidienza di chi riceve il comando... La differenza di comando, invece, fra le cose comandate non è trascurabile: talune sono contrarie al comandamento del Signore, oppure lo alterano o lo inquinano perché vi è mescolato ciò che è proibito; altre, invece, coincidono con il comandamento; altre ancora, anche se non coincidono con esso in modo evidente, tuttavia contribuiscono ad esso e sono come un qualche aiuto al comandamento. È pertanto necessario ricordarsi di ciò che ha detto l'Apostolo: *Non disprezzate le profezie, ma esaminate tutto: ciò che è buono, ritenetelo; tenetevi lontani da ogni specie di male* (*1Ts* 5,20-22)... Così, se ci viene ordinato qualcosa che coincide con il comandamento del Signore, o che ad esso contribuisce, bisogna riceverlo con la maggiore cura e diligenza possibile, adempiendo la parola: *Ubbiditevi a vicenda nell'amore di Cristo* (*Ef* 4,2). Quando invece qualcuno ci comanda qualcosa di contrario al comandamento del Signore, che lo altera o lo inquina, allora è il momento di dire: *Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini* (*At* 5,29), ricordando che il Signore dice: *Non seguiranno uno straniero, anzi lo fuggiranno, perché non conoscono la voce degli stranieri* (*Gv* 10,5), e che l'Apostolo, perché noi avessimo sicurezza, ha osato attaccare gli angeli con le parole: *Se anche noi, o un angelo del cielo vi evangelizzasse in modo contrario a come vi abbiamo evangelizzato, sia anatema* (*Gal* 1,8). Da questo impariamo che, anche se chi impedisce ciò che è stato comandato dal Signore o spinge a fare ciò che è da lui proibito, fosse persona ragguardevole o grandemente illustre, deve essere fuggito e anche tenuto in abominazione da chiunque ama il Signore[56].

La correzione fraterna attraverso la profetica denuncia del male, dovere tanto difficile („soltanto chi ama sinceramente può curare il peccato con sapienza"[57]), scaturisce dal precetto dell'amore verso Dio („Possiede l'amore che è conforme al Cristo chi, quando anche provoca tristezza, lo fa per l'utilità di colui che ama"[58]) e dall'obbligo per tutti all'annuncio integrale del vangelo di salvezza[59], costituendo così sicuro deterrente contro insorgenze orgogliose e autoritarie, distruttrici dell'armonia nella comunità[60].

---

[55] *Regole brevi*, 4.
[56] *Regole brevi*, 114.
[57] *Regole ampie*, 7.
[58] *Regole morali*, 5, 5; cf. *Regole brevi*, 68; 99; 293.
[59] *Prologo allo schizzo di ascesi* (= *prologo* VI).
[60] *Regole brevi*, 4.

Appare pertanto scongiurato il rischio di „anarchismo”, insito nella dottrina basiliana dell'autorità e dell'obbedienza: essa concede ampio margine al legittimo sospetto, che quand'anche si dimostri infondato, non da luogo a ritorsioni o all'applicazione di un codice punitivo, bensì alla gioia della riconquistata unità e armonia tra i *fratelli*[61]. Giammai sarà usata la verga nella *fraternità* basiliana: la correzione insiste sulla *separazione dai fratelli*, immagine *esteriore* del peccatore privatosi per sua colpa dell'amore e dell'unità con la comunità[62].

La *fraternità* basiliana appare animata dal comune respiro dell'amore nella duplice dimensione, verticale (verso Dio) e orizzontale (verso il fratello), espressamente richiamandosi al modello della primitiva comunità di Gerusalemme, perfetta nell'unità e nell'amore, contrassegnata dalla gioia dei fratelli che abitano insieme (*Sal* 132,1), unanimi nella stessa casa (*Sal* 67,7), per portare a compimento il precetto dell'amore nel reciproco servizio. Alla fraternità Basilio non impone altra „regola” che il vangelo nella sua integrità, lasciando perlopiù alla libertà creativa dei carismi della comunità i dettagli dell'organizzazione. Fino a notte alta, instancabili nell'interrogarsi sulla volontà di Dio per ciascuno, letta e intrepretata nella Scrittura, i *fratelli* mediante il vangelo e i carismi esaltano la propria libertà e capacità di donazione agli altri senza minute prescrizioni, che ne soffochino spontaneità e connaturata vocazione ad amare Dio nel fratello. Una spiritualità, quella di Basilio, e un'esperienza, quella dei discepoli di Cappadocia e del Ponto, consegnate al monachesimo antico, orientale e occidentale, quale eccelso ideale di vita cristiana in null'altro radicato che nella „regola” del vangelo e nel suo fondamentale e „caratterizzante” precetto dell'amore.

[61] *Regole ampie*, 27; 47.
[62] *Pene*, 1-11; *Castighi per le monache*, 1-19.

RECENZII

STUDII BIBLICE

Alois Bulai – Anton Budau (†)– Iosif Răchiteanu, *Psalmii*, Editura Sapientia, Iaşi 2005, 583 p.

Apariţia unei noi traduceri a „Psalmilor" răspunde unei cerinţe tot mai mari din partea credincioşilor de a avea la îndemână cărţile Sfintei Scripturi, cuvântul Dumnezeului celui viu şi adevărat, prin care ne descoperă iubirea şi planul său de mântuire. Traducerea şi comentariile exegetice ale celor 150 de psalmi este semnată de părintele profesor Alois Bulai şi de regretatul părinte profesor Anton Budău, care a trecut la Domnul în anul 1997, şi de părintele Iosif Răchiteanu. Volumul beneficiază de o prezentare grafică frumoasă, iar limbajul este literar şi în deplină conformitate cu normele academice în vigoare.

Textul propriu-zis al psalmilor este precedat de o introducere generală, în care sunt prezentaţi autorii, limba, contextul social şi cultural care a favorizat apariţia psalmilor; această introducere fiind utilă celor mai puţin familiarizaţi cu exegeza scripturistică. Această nouă traducere umple un gol simţit pe piaţa literaturii religioase catolice din România, iar tematica variată a psalmilor (psalmi de laudă, de mulţumire, de pocăinţă, pentru răposaţi etc.) face ca această lucrare să devină o adevărată carte de rugăciuni, utilă pentru fiecare moment al vieţii. De menţionat faptul că această traducere apare în Anul Sfintei Scripturi, în care Biserica locală de Iaşi şi-a propus să aprofundeze şi să mediteze mai profund cuvântul Domnului. Lucrarea apare cu „speranţa de a facilita o posibilă înţelegere mai aprofundată a acestui tezaur inepuizabil de rugăciune şi spiritualitate", după cum spun autorii în „Introducere".

Acest volum se adresează tuturor credincioşilor, indiferent de confesiune, şi poate constitui un prim îndrumar în cunoaşterea şi contemplare frumuseţii lui Dumnezeu.

A. Dumitrescu

Jean Daniélou, *La început. Geneză 1-11*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 88 p.

Această carte, apărută sub semnătura cunoscutului teolog şi exeget francez Jean Daniélou, a fost tradusă de părintele Mihai Percă. Studiul tratează primele 11 capitole ale *Cărţii Genezei*, prima carte din Biblie şi din Vechiul Testament, carte care i-a fascinat pe exegeţi şi pe teologi, dar şi pe cei care intră în contact cu universul biblic. Cele şase capitole ale volumului vorbesc despre crearea lumii, despre perspectiva biblică asupra omului, despre misterul păcatului, despre diversitatea popoarelor pământului şi despre simbolul Turnului Babel. De asemenea, capitolul IV este o paralelă între Adam şi Cristos, cel care l-a mântuit pe Adam şi pe toţi urmaşii lui, adică pe noi, oamenii. „Dacă Adam a fost înfrânt de şarpe, Cristos – noul Adam – îl va înfrânge pe şarpe pentru Adam", afirmă autorul, sintetizând această paralelă. Această lucrare îşi propune „să fie o lumină pentru oricine

o citeşte, în a înțelege cât de minunat e Dumnezeu în lucrările sale şi în iubirea sa perpetuă față de orice om", adresându-se, aşadar, tuturor celor care doresc să-l cunoască pe Dumnezeu, care este iubire (cf. *1In* 4,17).

A. Dumitrescu

Michel Gourgues, *Parabolele lui Luca. Din amonte în aval*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 314 p.

Cartea a fost tradusă în limba româna de Marius Bitiuşcă. Michel Gourgues, călugăr dominican, este profesor de exegeză a Noului Testament la Colegiul Dominican din Ottawa (Canada) şi profesor invitat la Şcoala Biblică şi Arheologică Franceză de la Ierusalim.

Cartea prezintă o analiză a parabolelor evanghelistului Luca. Avem în față un tezaur, după cum remarcă autorul în primele pagini. Metoda folosită în explorarea parabolelor este prezentată în introducere: „Pentru fiecare dintre ele, urmând metoda de analiză istorico-critică, vom parcurge totalitatea operațiunilor ce conduc de la exegeză la actualizare sau, aşa cum spune formula din subtitlu, «din amonte în aval». În amonte, mai întâi, încercând în primă fază să ne întoarcem la sursă. Ne vom strădui să înțelegem parabolele lui Isus în funcție de contextul în care Luca le-a situat, de semnificația pe care le-a dat-o, de aplicațiile pe care le-a dedus în strânsă legătură cu preocupările sale şi ale comunității în care trăia. Pentru că aceste parabole aparțin celei de-a treia Evanghelii, nu va fi totdeauna posibil – cum se face, de obicei, prin compararea diverselor versiuni evanghelice – să ne întoarcem cât mai aproape de sursă, adică la Isus însuşi. Totuşi, în unele cazuri, debarasarea de partea redacțională a lui Luca, compararea cu alte parabole evanghelice sau cu tematica predicii lui Isus ne vor permite să întrevedem câte ceva din contextul şi semnificația originală a parabolelor. O dată încheiată această primă etapă, vom putea, mai apoi, să coborâm în aval şi să analizăm lucrurile nu în relație cu locul de apariție al parabolelor, ci cu destinația lor: credința şi trăirea credinței în ziua de astăzi. Vom încerca, deci, să desprindem, într-o perspectivă hermeneutică, câteva linii de actualizare în acord cu exegeza textelor, să schițăm o nouă lectură a parabolelor lui Luca în funcție de propriul nostru context cultural şi eclezial".

În studiul de față, Michel Gourgues ne invită să redescoperim actualitatea acestui „repertoriu de aur", care sunt parabolele. Volumul se adresează nu numai celor pasionați de studiul Bibliei, ci şi tuturor acelor persoane care doresc să ia un prim contact cu universul biblic sau să înțeleagă mai bine mesajul Evangheliilor.

A. Dumitrescu

TEOLOGIE

Joseph Cardinal Ratzinger (Papa Benedict al XVI-lea), *Sarea pamântului. Creştinismul şi Biserica Catolică la cumpăna dintre milenii*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 338 p.

Cartea de faţă reprezintă un amplu interviu realizat de ziaristul german Peter Seewald cu cardinalul Joseph Ratzinger, actualmente papa Benedict al XVI-lea. Apărută mai întâi în Germania, în 1996, această lucrare vede lumina tiparului şi în limba română, apărând în condiţii grafice excelente la editura Sapientia a Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iaşi.

Cartea este structurată pe trei capitole – „Persoana”, „Problemele Bisericii Catolice”, „În pragul noului timp”; iar răspunsurile cardinalului Ratzinger sunt surprinzător de naturale şi lipsite de orice formalism. Cititorul îşi poate forma o imagine corectă şi reală despre persoana şi gândirea noului papă, care nu ocoleşte răspunsurile directe şi simple, limbajul fiind accesibil atât persoanelor consacrate, cât şi persoanelor care nu au primit o instruire religioasă complexă. Se remarcă tonul jurnalistic deosebit al lui Peter Seewald, care personalizează întrebările, astfel încât fiecare cititor se regăseşte în paginile acestui volum.

Lucrarea de faţă este deosebit de utilă şi pentru faptul că oferă cititorului o radiografie complexă a situaţiei actuale a Bisericii Catolice. „Fără doar şi poate că nenumăraţi cititori şi-au regăsit în ea propriile lor întrebări şi au putut să întrevadă în răspunsuri călăuze care le-au fost de ajutor” spune cardinalul Ratzinger în prefaţa acestei lucrări. Se poate afirma că multitudinea întrebărilor şi varietatea răspunsurilor oferă o familiarizare cu spiritul real al catolicismului chiar şi acelor persoane care sunt sceptice sau nu sunt catolice, cu alte cuvinte cititorul are ocazia de a intra în contact cu o carte umană şi universală, deschisă tuturor.

Această carte deosebită nu trebuie să lipsească din biblioteca familiilor catolice, fiind accesibilă tuturor celor interesaţi de cunoaşterea realităţii Bisericii Catolice şi de modul în care se prezintă ea la începutul noului mileniu.

A. Dumitrescu

Eduard Ferenţ, *Duhul Sfânt, Marele Crainic al noii evanghelizări*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 378 p.

Încă de la începutul Sinodului Diecezei de Iaşi (8.12.2001), Biserica din Moldova şi-a propus să aprofundeze magisteriul Conciliului al II-lea din Vatican (1962-1965) în vederea formării unei conştiinţe creştine mai profunde despre credinţa Bisericii şi a îmbunătăţirii vieţii creştine. În general, cartea conţine o adâncire a doctrinei sale sănătoase, cu scopul formării conştiinţei poporului lui Dumnezeu, care peregrinează în credinţă pe aceste meleaguri. În special, acest studiu este dedicat misterului Duhului Sfânt, adevăr asupra căruia a stăruit Conciliul al II-lea din Vatican. De fapt, este imposibil să-l cunoaştem şi să vorbim despre Cristos, fără harul Duhului Sfânt, şi despre Duhul însuşi, fără ,,mediaţia sa”.

Cartea prezintă unele aspecte ale învăţăturii Bisericii despre Duhul Sfânt, făcând apel mai întâi la eminenta doctrină prezentată de sfântul Vasile cel Mare (329-379), în tratatul său despre Duhul Sfânt. Sfântului Vasile îi datorăm una dintre cele mai profunde învăţături despre Duhul Sfânt. Prin faptul că episcopul de Cezareea preia doctrina sfântului Atanasiu (295-373) despre Duhul Sfânt, ca, de altfel, şi Didim cel Orb (313-398), iar după spusele sfântului Ieronim (331-419), Ambroziu de Milano (337-397), la rândul său, îl urmează pe Didim cel Orb, alegerea tratatului despre Duhul Sfânt al sfântului Vasile este mai mult decât justificată. Studiul prezintă unele texte preluate din ediţia critică franceză şi, uneori, din traducerea românească a tratatului. De asemenea, prezintă doctrina Conciliului al II-lea din Vatican despre Duhul Sfânt, un adevărat tezaur de pneumatologie.

Acest studiu vrea să fie o nouă mărturie despre Duhul Tatălui şi al Fiului, Dumnezeu. Recunoscându-l, conform credinţei baptismale, un singur Dumnezeu, deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul, îi aducem şi adoraţia pe care o datorăm Treimii preafericite şi mântuitoare. Redescoperirea actualităţii vii a Duhului Sfânt ar trebui să devină semnul unei mari speranţe, pentru că se conturează acum o cuprinzătoare convergenţă a Bisericilor creştine în jurul Duhului Sfânt, focar de întâlnire atât pe planul spiritual şi doctrinal, cât şi pe cel ecumenic. Ecumenismul este în întregime lucrarea Duhului Sfânt, Duhul adevărului şi al iubirii, activ în inimile creştinilor, Cel care îi uneşte în iubire şi îi recreează în adevăr pe toţi creştinii. De aceea studiul este focalizat, printre altele, pe înlesnirea lucrării de refacere a unităţii tuturor creştinilor.

E. Ferenţ

LITURGIE

***Liturgia orelor după ritul roman: Invitatoriul, Laudele, Ora Medie, Vesperele şi Completoriul*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 1001 p.**

Liturgia orelor s-a dezvoltat puţin câte puţin în aşa fel încât să devină rugăciunea Bisericii locale. Ea se desfăşura în timpurile şi locurile stabilite, sub conducerea preotului. Era ca o completare indispensabilă a Jertfei euharistice, care constituie sinteza întregului cult divin, menită să reverse şi să-i extindă bogăţia la orice oră din viaţa omului. Oficiul a fost dispus şi orânduit în aşa fel încât, fiind rugăciunea întregului popor al lui Dumnezeu, să poată lua parte la ea nu numai clericii, ci şi călugării, ba chiar şi laicii.

Introducerea diferitelor forme de celebrare face Liturgia orelor adaptabilă la persoane de cultură diferită şi de nivel diferit, dând fiecăruia posibilitatea de a o adapta la propria condiţie şi vocaţie. Aşadar, avem deplină încredere că spiritul acelei rugăciuni care trebuie făcută „fără încetare"(cf. *Lc* 18,1; 21,36; *1Tes* 5,17; *Ef* 6,18), şi pe care Domnul nostru Isus Cristos a poruncit-o Bisericii sale, se va reînsufleţi.

Cartea Liturgiei orelor, apărută la timpul potrivit, o susţine, o favorizează, în timp ce celebrarea însăşi, mai ales când o comunitate se întruneşte în acest scop, exprimă natura adevărată a Bisericii care se roagă şi străluceşte ca semn minunat

al ei. Rugăciunea creştină este, în primul rând, rugăciunea întregii familii umane, pe care Cristos şi-a asociat-o (cf. *SC* 83), în sensul că fiecare participă la această rugăciune, care aparţine întregului trup. Prin urmare, ea exprimă glasul Miresei iubite a lui Cristos, dorinţele şi cererile întregului popor creştin, rugăciunile şi implorările pentru trebuinţele tuturor oamenilor. Unitatea acestei rugăciuni izvorăşte din inima lui Isus. Căci Mântuitorul nostru a voit „ca acea viaţă, care în cursul existenţei sale pământeşti a început cu rugăciuni şi cu jertfă, să nu înceteze în decursul veacurilor în trupul său mistic care este Biserica" (Pius al XII-lea, Scrisoarea enciclică *Mediator Dei*, 2). Aşa se face că rugăciunea Bisericii este totodată „rugăciunea pe care Cristos o înalţă către Tatăl împreună cu trupul său" (*SC* 84). Aşadar, în timp ce recităm Oficiul, trebuie să recunoaştem vocea noastră în cea a lui Cristos şi pe cea a lui Cristos în noi (Augustin de Hippona, *Comentarii la Ps 85*, 1).

Acest volum este realizat de comisia liturgică din cadrul Diecezei Romano-Catolice de Iaşi, care s-a bucurat şi de concursul părinţilor franciscani de la *Mesagerul Sfântului Anton* ce au sprijinit tipărirea Liturgiei Orelor pentru laici.

Şt. Lupu

ISTORIE BISERICEASCĂ

Raymund NETZHAMMER, *Secretarul meu*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 120 p.

Această lucrare cu caracter memorialistic apare pentru prima oară în România, fiind un fragment din opera memorialistică a celui care a fost dr. Raymund Netzhammer, arhiepiscop de Bucureşti în perioada 1905-1924. Din această operă a fost editat un fragment intitulat „Arhiepiscop în România", apărut la Bucureşti în 1993, iar spre sfârşitul anului anului 2005 a apărut, la Editura Academiei din Bucureşti, textul integral al memoriilor sale. Textul de faţă a fost tradus din limba germană de domnul Tudor Soroceanu, iar cartea deţine şi câteva imagini de arhivă, o parte dintre acestea fiind inedite, descoperite în arhivele Abaţiei benedictine de la Einsiedeln din Elveţia.

Volumul *Secretarul meu* reprezintă o confesiune personală pe care arhiepiscopul o face despre părintele benedictin Lucius Fetz, care a activat în calitate de secretar particular al lui Netzhammer, profesor şi spiritual la Seminarul Arhiepiscopal „Sfântul Duh" din Bucureşti. Autorul prezintă un portret cald, personal şi sincer al secretarului său pe care l-a cunoscut încă din anul 1883, când era la Abaţia benedictină de la Einsiedeln (Elveţia), unde activa ca profesor. Este impresionantă mărturia autorului, care îl remarcă pe micul seminarist îmbrăcat în rasă şi cotă care urma să desfăşoare un serviciu liturgic în sărbătoarea Trupul şi Sângele Domnului. Mai târziu, tânărul seminarist Lucius Fetz a devenit, în 1889, călugăr benedictin, iar la 2 mai 1894, a fost hirotonit preot la Einsiedeln.

Majoritatea activităţii sale preoţeşti şi-a desfăşurat-o în România, fiind mereu alături de arhiepiscopul Netzhammer. În paginile cărţii transpare prietenia sinceră şi adevărată care i-a unit în faţa greutăţilor şi care nu a putut fi desfăcută decât de

moartea prematură a pr. Lucius, survenită în seara zilei de 27 noiembrie 1931. „Confratele meu mi-a arătat până în ultima clipă dragostea cea mai lipsită de interes şi şi-a manifestat faţă de mine cea mai profundă fidelitate”, notează arhiepiscopul. De asemenea, putem afla din paginile acestei lucrări, mai multe amănunte despre preocupările intelectuale ale părintelui Lucius, pasionat de matematică, fizică, chimie, istorie şi geografie. Delicateţea sufletească a părintelui, grija sa faţă de săracii şi cerşetorii din Bucureşti, faţă de creşterea spirituală şi umană a seminariştilor catolici din Bucureşti, dar şi simpatia faţă de tineret, au reprezentat principalele caracteristici ale vieţii sale preoţeşti.

Această lucrare nu se adresează doar celor pasionaţi de istorie bisericească, ci şi tuturor acelora care doresc să se familiarizeze cu climatul social-politic al începutului de secol XX, destul de zbuciumat pentru activitatea arhiepiscopului Netzhammer. De asemenea, lucrarea ne prezintă şi evoluţia frumoasă a unei prietenii total dezinteresate, clădită pe aceeaşi stâncă: dragostea faţă de Cristos şi aproapele, precum şi pasiunea pentru adevăr şi cultură.

A. Dumitrescu

SPIRITUALITATE

Joseph Cardinal Ratzinger (Papa Benedict al XVI-lea), *Drumul pascal*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 204 p.

Acest volum reprezintă o nouă apariţie editorială a cardinalului Joseph Ratzinger (papa Benedict al XVI-lea) în mediul teologic românesc. Carte conţine textul meditaţiilor pe care actualul papă le-a ţinut Papei Ioan Paul al II-lea şi Curiei Romane în anul 1983, la începutul Postului Mare. Prezentul volum este tradus din limba italiană de pr. dr. Mihai Pătraşcu.

„În redactarea textelor m-am lăsat călăuzit de ideea că cele patruzeci de zile ale Postului Mare sunt deja în ele însele marile exerciţii spirituale pe care Biserica ni le oferă an de an”, mărturiseşte cardinalul Ratzinger în prefaţa lucrării. Volumul are trei părţi distincte: „Introducere la liturgia din prima săptămână a Postului Mare”, în care ne sunt oferite consideraţii valoroase asupra acţiunilor liturgice din acest timp; „Misterul lui Isus”, parte subdivizată în patru capitole care prezintă marile coordonate ale vieţii lui Isus Cristos: întruparea, copilăria şi viaţa publică, rugăciunea în viaţa lui Isus şi măreţia misterului pascal. Firul roşu al acestor patru capitole îl constituie consonanţa dintre Cristos-om şi Cristos-Dumnezeu, cele două naturi fiind indisolubil unite de semnul iubirii totale faţă de om. Teodrama cristologică, despre care vorbeşte teologul Hans Urs von Balthasar este reală şi unică, Dumnezeu se lasă omorât de om pentru a-l mântui pe om, dar această dramă este pecetluită de marca iubirii, de semnul înfierii omului în Dumnezeu. Cea de-a treia parte a acestei cărţi se intitulează „Cristos, Biserica, Preoţia” şi reprezintă o sinteză a unei conferinţe teologice pe care autorul a ţinut-o în anul 1983 la Köln, cu ocazia aniversarului de cincizeci de ani de preoţie a cardinalului Höffner.

„Speranța mea este ca această tentativă modestă să poată contribui la creşterea bucuriei în credință şi la înțelegerea mai profundă a învățăturii sale", declară cardinalul Ratzinger. Limbajul acestei prime ediții în limba română este simplu, poate fi perceput atât de teologi, cât şi de persoanele doritoare să cunoască operele actualului Suveran Pontif.

A. Dumitrescu

Sławomir Biela, *În brațele Mariei*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 216 p.

În situația desacralizării progresive a lumii contemporane, imperativul re-evanghelizării se impune numaidecât. În acest sens, ecoul chemării accentuate de veneratul Papă Ioan-Paul al II-lea este mereu auzit. E necesar ca el să fie şi eficient. Fără îndoială, şoaptele şi îndemnurile Duhului Sfânt sunt o realitate în Biserica creştină, în diferite feluri.

Una dintre inițiativele ce vizează eficiența trăirii mesajului evanghelic în zilele noastre este şi Mişcarea Familiilor de Nazaret, inițiativă luată cu trei decenii în urmă în Polonia catolică, unde, ca în tot lagărul comunist ateu, trăirea vieții creştine a fost influențată de rigorile oficiale de limitare sensibilă a libertății religioase. Curajul ierarhiei catolice poloneze a fost vrednic de admirație. Propovăduitorii evangheliei lui Cristos s-au străduit să-i conştientizeze pe creştini de trăirea credinței, oferind o hrană consistentă prin atragerea cât mai multora în mişcarea deja menționată.

Părintele Tadeusz Dajczer a cuprins în cartea sa, *Meditații despre credință la Şcoala Familiei din Nazaret*, esența unei spiritualități creştine apreciabile. I s-a alăturat, printre alții, Sławomir Biela, născut în 1956, inginer, doctor în fizică, iar apoi student la Facultatea de Teologie Catolică a Universității Pontificale din Varşovia. Din 1977 a cooperat îndeaproape cu pr. Dajczer, punând bazele mişcării. Din 1986 este membru al echipei redacționale, responsabil al multor publicații ce privesc formarea membrilor mişcării, tratând teme importante, adaptate lumii contemporane. Lucrări precum: *Dumnezeu singur ajunge*, *Stau la uşă şi bat*, *Deschideți porțile lui Cristos*, *Cele două coloane* sunt tot atâtea roade ale reflecțiilor profunde ale autorului în domeniul vieții spirituale creştine. Cărțile sale sunt utile atât începătorilor, cât şi avansaților în viața spirituală, călăuzindu-i pe drumul unirii transformante cu Cristos. Ele au fost traduse în 24 de limbi. Prezenta traducere este a 25-a.

Un adevărat best-seller, cartea *În brațele Mariei* vine în sprijinul realizării chemării universale de sfințire, în care Maica preasfântă are rolul deosebit pe care i l-a încredințat Fiul ei, Domnul nostru Isus Cristos. Cartea e structurată în trei părți, fiecare dintre ele cuprinzând 4, 6 şi iar 4 capitole. Prima parte are ca titlu general „Drumurile pe care ne aşteaptă Dumnezeu". Acestea sunt evidențiate în rugăciunea vameşului, în întâlnirea cu Dumnezeu (în inima lui Isus, în brațele sale rănite, în răstignire), în tăcerea meditației (cu Cristos prezent în gând, inimă şi fapte) şi îndeosebi în rugăciunea „Tatăl nostru". Partea a doua, cu titlul general „Dumnezeu este îndrăgostit de tine", reliefează iubirea divină față de „oile fără păstor" (neputința şi regăsirea lor), răsplătirea încrederii exemplare a cananeencei,

spiritul de pocăință al fiului risipitor şi închisoarea ca loc de întâlnire cu iubirea divină. Partea a treia, având ca titlu general „Iat-o pe Mama ta", este, de fapt, partea forte a cărţii, în care Maria, ca Mamă a oamenilor, însoţeşte pelerinajele lor de credinţă, prin exemplul ei de umilinţă şi eroismul ascultării în credinţă. Acestea o îndreptăţesc să fie privită ca o minunată învăţătoare. Fericita ucenicie la care este dirijat cel ce i se încredinţează este încrederea filială în mijlocirea ei puternică la Dumnezeu şi trăirea adevărată în braţele ei. Faptul că toţi oamenii sunt copiii spirituali ai Mariei se bazează pe declaraţia rostită cu limbă de moarte de către Isus: „Mamă, iată-l pe fiul tău", apostolul Ioan fiind văzut ca un reprezentant al neamului omenesc.

Autorul este foarte explicit: „Fiind conştient că Maria te poartă în braţele ei, te va ajuta să rămâi în prezenţa lui Dumnezeu, cu o încredere neclintită în iubirea lui". Pagină după pagină, suntem convinşi de adevărul că „Dumnezeu ne transmite iubirea sa prin mijlocirea Mariei. Descoperind această iubire nemărginită, vei dori să-i dai un răspuns, şi atunci vei putea ajunge la unirea deplină cu Cristos. Acesta e cel mai mare har care îţi poate fi dăruit aici, pe pământ". Ne-o putem însuşi ca pe o adevărată carte de căpătâi.

A. Despinescu

Stanisław Dziwisz – Czesław Drążek – Renato Buzzonetti – Angelo Comastri, *Lăsaţi-mă să plec la casa Tatălui. Forţa în slăbiciunea lui Ioan Paul al II-lea*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 110 p.

Între sfârşitul lunii martie şi primele zile din luna aprilie din anul 2005, lumea a urmărit cu trepidaţie suferinţa şi trecerea la Tatăl a lui Ioan Paul al II-lea. A fost un timp de har, aşa cum au înţeles mulţimile, care, provenind din toate părţile lumii şi depăşind orice greutate, au mers în Piaţa „Sfântul Petru" şi apoi la mormântul lui Ioan Paul, perceput ca om al lui Dumnezeu şi invocat ca sfânt. Uimeau suferinţa şi tenacitatea sa şi, chiar dacă de acum cuvântul îl părăsise pe bătrânul papă, au înţeles cu toţii că moartea sa era actul extrem de iubire oferit lui Dumnezeu pentru creştini, pentru cei care cred, pentru toţi oamenii.

Cu această publicaţie, ne este oferită posibilitatea de a retrăi acel timp de har în mărturia a trei persoane eminente, care, din diferite motive, au fost aproape de Ioan Paul al II-lea. Primul capitol a fost scris în colaborare de către părintele Czesław Drążek şi de Excelenţa Sa Stanisław Dziwisz, timp de atâţia ani secretar particular, dar, mai ales, confident şi prieten al Pontifului. Relatează despre marea iubire a papei polonez faţă de cei suferinzi, despre voinţa manifestată încă din prima zi a pontificatului de a fi aproape de „cei bolnavi, de cei suferinzi, de fraţii cei mai mici". De altfel, Karol Wojtyła cunoştea bine durerea, pentru că a îndurat-o încă din copilărie şi din tinereţe din cauza morţii mamei, a fratelui şi a tatălui. Au urmat anii dramatici ai războiului şi ai persecuţiei naziste, după care a urmat ocupaţia sovietică şi dictatura Partidului Comunist. Toate aceste treceri au făcut din Ioan Paul al II-lea „Papa celor bolnavi şi al celor suferinzi", care, conform expresiei monseniorului Dziwisz, la 13 mai 1981, ajungea, prin mâna lui Ali Agca, „la sanctuarul durerii şi al suferinţei" în care a simţit mai intens apropierea de cei ce suferă.

Via crucis a pontifului se consuma în tăcere de-a lungul anilor până la epilogul din 2 aprilie 2005, aşa încât, atunci când el a exprimat dorinţa de a merge în casa Tatălui, a fost ceva natural pentru cei din jurul său să nu intoneze rugăciunea răposaţilor, ci imnul *Te Deum*, cântarea de mulţumire adusă lui Dumnezeu pentru darul persoanei Sfântului Părinte şi pentru marele său pontificat. Mărturia secretarului particular este însoţită de cea a profesorului Renato Buzzonetti, medic personal al Papei încă din anul 1978. Doctorul aminteşte de numeroasele internări la Gemelli, „Vatican 3", dar şi de atitudinea de seninătate interioară, profundă, care îl făcea să accepte din mâinile lui Dumnezeu boala, durerea fizică, inactivitatea forţată. Nu lipsesc câteva amănunte inedite cu privire la secvenţele dramatice ale atentatului şi ale ultimelor zile ale Papei.

În încheiere, Excelenţa Sa Angelo Comastri, responsabil al Bazilicii „Sfântul Petru", descrie devoţiunea emoţionantă a celor care, trecând peste orice greutate, au voit să vină la Roma pentru a-i aduce un ultim salut marelui Pontif. O devoţiune care nu pare să se micşoreze, deoarece „procesiunea mulţimilor continuă, fidelă şi evlavioasă, în faţa mormântului umil săpat în pământul de pe colina Vaticanului". Şi nu este superstiţie! Pentru că lumea ştie că Ioan Paul al II-lea era în întregime dăruit slujirii lui Dumnezeu şi lui Isus Cristos.

Aducând omagiu Papei, este lăudat Domnul care l-a dăruit Bisericii şi timpului nostru.

E. Guerriero

VIEŢILE SFINŢILOR

Bernard Sesé, *Viaţa sfintei Tereza din Avila*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 142 p.

Viaţa sfintei Tereza din Avila, scrisă de profesorul Bernard Sesé, fost director de studii hispanice şi hispano-americane la Universitatea „Pius X" – Nanterre, este acum tradusă în limba română de Mala Bărbulescu, traducătoare ce îmbină pricepere literară şi dragoste pentru izvorul viu al Carmelului.

Această carte, a cărei ediţie a II-a a apărut recent în limba franceză (1991, 2004), este un ghid esenţial pentru cititorul secolului al XXI-lea, care vrea să se familiarizeze cu personalitatea şi scrierile sfintei spaniole (1515-1582). Autorul ei, excelent cunoscător al contextului istoric, este el însuşi un mare iubitor al spiritualităţii carmelitane. El ne conduce cu multă pricepere şi siguranţă spre secretul vieţii Terezei, adică în Domnul, absolut pe care ea îl caută încă din copilărie, Prietenul de care se simte iubită. Autorul ne prezintă personalitatea acestei carmelite excepţionale, care a fost prima femeie numită Doctor al Bisericii, în 1970, şi pasionanta aventură a fundaţiilor sale. Opera sa scrisă, genială, care trasează experienţa în plan uman şi divin, face din Tereza din Avila un maestru spiritual pentru vremurile noastre. Ea ne istoriseşte întâlnirea cu Dumnezeu cel viu pe calea rugăciunii, pe calea după evanghelie.

Tereza, care a trăit şi a murit ca fiică a Bisericii, întăreşte fără încetare în sufletele fiicelor sale carmelite conştiinţa eclezială a vieţii lor contemplative: „O,

surorilor în Cristos! Ajutaţi-mă să o dobândesc, implorând pe Domnul; pentru aceasta v-a adunat aici; aceasta este vocaţia voastră, acestea sunt grijile voastre, acesta trebuie să fie scopul dorinţelor voastre, al lacrimilor voastre şi al tuturor clipelor ce le aveţi”. Capitolul final, care ne prezintă scrierile sale, este o invitaţie de a intra într-un contact viu cu gândirea sa, de a primi toată lumina ce o emană, mesajul pe care îl transmite oamenilor de azi, mesaj ce nu va trece, precum Evangheliile din care se inspiră. Carisma spirituală specifică acestei sfinte nu este alta decât aceea a rugăciunii creştine, dar ea, întărită de experienţa lui Cristos în umanitatea şi divinitatea sa, face din doctrina spirituală a sfintei Tereza a lui Isus o interpretare originală a creştinismului.

De aproape zece ani, câteva carmelite au venit în România pentru a fonda „un porumbar al Doamnei Noastre”, cum îi plăcea sfintei Tereza să spună, împinse de pasiunea pentru unitatea creştinilor, care o anima pe „La Madre” în vremea războaielor religioase din secolul al XVI-lea. România, pământ unde se îmbină influenţe latine şi slave, este prin excelenţă o punte posibilă între Orient şi Occident. Prima ţara ortodoxă care l-a primit pe Papa Ioan-Paul al II-lea, „grădina Maicii Domnului”, unde înfloresc numeroase mănăstiri, a ştiut să primească fiice ale sfintei Tereza pe o înaltă culme a Carpaţilor Orientali. Ele duc acolo o viaţă ascunsă în Cristos în mijlocul lumii, o viaţă de rugăciune, care este, mai ales, comuniunea cu misterul trinitar, arhetip al unităţii, „ca toţi să fie una, pentru ca lumea să creadă”.

În câteva pagini, *Viaţa sfintei Tereza din Avila* trasează, într-o manieră simplă şi agreabilă, marile linii ale figurii şi misiunii sfintei Tereza a lui Isus; e o invitaţie de a ne încumeta viaţa pentru şi cu Dumnezeu, căci „Dumnezeu e de ajuns”.

Maica Éliane o.c.d.

CATEHEZĂ

Daniel-Ange, *Trupul tău este făcut pentru iubire*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 263 p.

Autorul acestei lucrări este un preot francez, Daniel-Ange, fondatorul mişcării „Jeuneusse Lumière” şi un cunoscut apostol al tinerilor. Lucrând şi intrând în contact cu tineri din lumea întreagă, părintele Daniel-Ange a ajuns să cunoască foarte bine frumuseţea, dar şi neliniştile acestora, cauzate de influenţa lumii, dar şi de vârstă. Din această bogată experienţă s-au născut numeroase cărţi, în care autorul foloseşte un limbaj cald şi apropiat de realităţile cu care se confruntă tinerii din zilele noastre. Între aceste cărţi se insereează şi prezenta lucrare, în care autorul tratează o temă delicată a umanului: dimensiunea sexuală şi conştientizarea ei la valoarea sa reală.

„Să spui adevărul despre sexualitate înseamnă să o redai luminii din care s-a născut: Inima lui Dumnezeu”, scrie părintele Daniel-Ange. Trupul uman este făcut pentru a colabora cu harul divin, nu pentru a-l terfeli în noroiul necurăţiei, aşa cum propune lumea zilelor noastre. Autorul prezintă corpul uman şi energiile

sexuale, care nu trebuie deviate de la parcursul lor normal, ci trebuie integrate ființei umane în ansamblul său. Cartea înfățișează și câteva dintre problemele majore de etică sexuală cu care se confruntă tinerii, acestea fiind întregite de un număr de mărturii cutremurătoare ale unor tineri care s-au eliberat de devierile lor și cu ajutorul acestei lucrări.

Lucrarea este tradusă de doamna profesoară Daniela Floareş şi apare pentru prima oară în limba română, fiind deosebit de utilă nu numai adolescenților și tinerilor, ci și părinților lor și celor angajați în educarea tineretului.

A. Dumitrescu

Daniel-Ange, *Trupul tău este făcut pentru viață*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 260 p.

Este foarte adevărat şi fiecare o ştie: „nu putem trăi fără iubire"; cel care dă primeşte mai mult decât a dat. Cum putem să fim sau să redevenim transparenţi, curaţi ca un copilaş ce tânjeşte după mângâierile mamei? Pentru că, de fapt, asta aşteptăm toţi de la viaţă, chiar şi cei ajunşi la vârsta adultă, sau în amurgul vieţii! Daniel-Ange are un proiect măreț. El dorește să potolească setea tuturor tinerilor care vor să iubească şi nu reuşesc, care se rătăcesc pentru că nu au pregătit, nu au pus marcaje pe „drumul iubirii".

Citeşte, citiţi, daţi şi altora să citească această carte, pentru a înţelege ceea ce simţiţi în adâncul fiinţei voastre; aşa veţi deschide ochii asupra iubirii omeneşti, care nu este decât o parte din iubirea divină. Fie că eşti băiat sau fată, trebuie să înţelegi destul de devreme ritmurile biologice pe care ni le-a dat Creatorul. Voinţa masculină este făcută pentru a se controla, pentru a se adapta la frumuseţea ciclului feminin. Blândeţea feminină este capabilă să învingă cel mai tare blindaj, pe cel care se crede de neînvins. Învăţaţi să apreciaţi frumuseţea trupului uman, felul minunat în care funcţionează. Băieţii trebuie să înţeleagă şi să admire cristalul feminin, ritmicitatea fecundităţii. Fetele trebuie să se cunoască bine şi să înţeleagă marea sensibilitate a băieţilor, impulsurile cărora aceştia sunt supuşi atât de des.

Învăţaţi cât mai curând metoda ecologică de reglementare a fertilităţii. În Statele Unite se vorbeşte despre „fertilitate conştientă". Mentalitatea contraceptivă a sterilităţii programate a adus multor femei sterilitatea definitivă, afectând considerabil sănătatea celor tinere. Ca şi cum s-ar fi uitat fecundarea in vivo, nu ni se mai vorbeşte decât despre fecundare in vitro, pentru a ne face să credem că este vorba despre o cucerire a ştiinţei, când, de fapt, nu e decât o aplicare la bărbat şi femeie a medicinii veterinare. Disociind sistematic darul iubirii de fecunditate, lăsându-ne să credem în „d. p. b." – dorinţă, plăcere, bucurie –, societatea noastră a semănat SIDA. Tineri sau bătrâni, nu ezitaţi să le strigaţi savanţilor că bărbatul şi femeia nu sunt nişte animale, că arta medicală nu este totuna cu medicina veterinară. Trupul viu al omului este asemănător cu trupul lui Dumnezeu, care s-a făcut om şi este sfânt. Nimic, nimeni nu are drept asupra trupului uman viu, nici chiar o lege făcută de oameni.

După ce ai citit această carte, fă-o să circule, dă-o şi altora, fă-o cunoscută ca pe o floare pe care o dăruieşti celei pe care o iubeşti şi nu uita că iubirea te face întotdeauna să creşti. Da, prin această carte, vei învăţa că o iubire care nu creşte este în pericol. Aşa, puţin câte puţin, vei învăţa mai degrabă să oferi dragoste decât să faci dragoste. Îţi urez, deci, mult noroc.

H. Joyeux

Anna CAPPELLA, *După natură. Metoda Billings*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 48 p.

Această lucrare, de o importanţă deosebită în domeniul bioeticii, se naşte din dorinţa de a-i oferi publicului larg posibilitatea de a cunoaşte metoda Billings prin intermediul unei prezentăti foarte simple, menţinând însă rigurozitatea ştiinţifică. Această carte a a apărut sub egida Universităţii Catolice „Sacro Cuore”, iar traducerea a fost realizată de Asociaţia „Familia şi viaţa” din Roman (NT).

Volumul cuprinde numeroase imagini cu caracter didactic, pentru a însoţi textul; cartea descrie metoda naturală de reglare a naşterilor, în funcţie de ovulaţie. John Billings, creatorul acestei metode naturale, are meritul de fi creat un sistem care nu se opune nici unui precept moral sau religios, care nu provoacă dureri, ci îi oferă femeii o mai bună înţelegere a propriului corp, iar cuplului îi oferă înţelegerea valorii propriei fertilităţi. Metoda Billings este o metodă pentru cupluri de soţi ce privesc fertilitatea lor ca pe un dar nepreţuit, ce trebuie protejat, şi consideră abstinenţa periodică de la raporturi ca o expresie de iubire şi maturitate.

Această broşură este prima apariţie a unei cărţi dintr-un asemenea domeniu la Editura „Sapientia”, şi se adresează cu precădere soţilor, dar şi cadrelor medicale şi tuturor celor interesaţi de domeniul reglării naturale a naşterilor.

A. Dumitrescu

Albert HOLENSTEIN, *Scrisori către comunitatea parohială*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 84 p.

Pentru a transmite un mesaj unei persoane sau unei comunităţi există diferite modalităţi. Scrisoarea poate fi un mijloc eficace de a transmite un mesaj. Cartea de faţă este o colecţie de scrisori adresate comunităţii din parohia „Sfântul Kolumban” din Bregenz. Însă problemele atinse în aceste scrisori sunt valabile şi pentru noi astăzi. Accentul este pus pe trăirea autentică a credinţei personale.

Cum îşi poate trăi un creştin catolic în mod autentic viaţa de credinţă? Prelatul Albert Holenstein dă câteva indicaţii la această problemă prin scrisorile sale. Este important să trăim în comunitate, nu în afara ei, şi să ne implicăm în viaţa comunităţii parohiale, să participăm activ la Liturghie, căci ea este centrul vieţii noastre de credinţă, locul întâlnirii personale cu Cristos. Creştinii trebuie să fie pietre vii. Credinţa vorbeşte prin fapte. Ele sunt mărturia concretă a credinţei. Sunt scoase în evidenţă nucleul credinţei (care este iubirea faţă de aproapele) şi substanţa ei (a-i ajuta pe cei care au nevoie). Credinţa duce la un nou mod de a vedea: a fi creştin

înseamnă a exista pentru ceilalţi. Educaţia religioasă e necesară din copilărie. Şi cea mai eficace metodă de a-i educa la viaţa de credinţă pe copii este exemplul dat de părinţi. Rugându-se împreună cu părinţii, copiii învaţă şi ei să se roage. Noi creştem în credinţă asemenea unui vas în mâinile olarului (care este Dumnezeu), lăsându-ne modelaţi de el.

O viaţă autentică de credinţă înseamnă trăirea adevăratelor valori umane şi creştine. Totul se rezumă la iubire. Dacă ştim să iubim ştim să iertăm, ştim să depăşim greutăţile vieţii prezentându-le lui Dumnezeu, ştim să dăruim, ştim să fim alături de cei care au nevoie de ajutorul nostru. Viaţa de credinţă se trăieşte prin participarea la sacramente, în special la Spovadă şi Euharistie. Ele constituie o „transfuzie de sânge", şi nu o obligaţie incomodă. Prelatul îndeamnă prin paginile acestei cărţi la o profunzime sacramentală. Toată viaţa de credinţă este călăuzită de speranţa în înviere. Credinţa trăită autentic pe pământ ne va conduce la comuniunea deplină cu Cristos.

În încheiere aş vrea să redau câteva „cuvinte care ar putea face mai frumoasă viaţa comună cu toţi oamenii pe care-i întâlnim": „Bună dimineaţa" (se referă la atitudinea prietenească pe care o putem arăta pe întreg parcursul zilei), „Da, cu plăcere" (are în vedere disponibilitatea de a ajuta întotdeauna acolo unde cineva are nevoie de noi), „Îmi pare rău" (se referă la iertare), „Te rog" (presupune că avem nevoie de ceilalţi oameni şi că nu putem trăi fără ei) şi „Mulţumesc" (vrea să spună că există foarte multe prilejuri de a mulţumi pe parcursul unei zile).

Şt. Bogatu

Albert Holenstein, *Calea crucii*, Editura Sapientia, Iaşi 2006, 34 p.

Calea crucii este o devoţiune deosebit de cunoscută şi îndrăgită de poporul creştin, încă din secolele XIV-XV, fiind răspândită de călugării franciscani. Deşi se cunosc multe modele pentru meditarea suferinţelor Domnului, această carte ne propune câteva meditaţii şi rugăciuni, care s-au născut, după cum mărturiseşte autorul, „în urma unei contemplări tăcute" a staţiunilor Căii crucii din noua catedrală din Iaşi. Prelatul Albert Holenstein, unul dintre marii binefăcători ai Diecezei de Iaşi, a dovedit, prin lucrările sale, că este şi un om al contemplaţiei şi al rugăciunii. Această nouă carte s-a născut din voinţa autorului de a împărtăşi şi celorlalţi gândurile sale personale, adaptate pentru omul de astăzi.

Cele 15 staţiuni ale Căii crucii din Catedrala Sfânta Fecioară Maria Regină din Iaşi sunt reproduse în paginile acestei lucrări. Panourile care le reprezintă au fost lucrate în mozaic şi pot sugera faptul că fiecare dintre noi, acceptându-şi zilnic crucea, colaborează şi se uneşte cu Cristos suferind. Lucrarea se adresează tuturor celor care doresc să cunoască şi să înţeleagă mai bine suferinţele lui Cristos.

A. Dumitrescu